PLATÃO

DIÁLOGOS

VOL. VIII

PARMÊNIDES - FILEBO

Tradução de

CARLOS ALBERTO NUNES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

1974

ÍNDICE

PARMÊNIDES

I

A IMPORTÂNCIA do *Parmênides*, incluído, juntamente com o *Filebo*, no grupo dos últimos escritos de Platão, ultrapassa o valor erístico do notável debate que as suas páginas encerram acerca da existência do Uno.

O leitor encontrará aqui Platão repensando a sua teoria das Idéias, e revendo, em confronto com a respeitável tradição oriunda de Parmênides, principal representante da escola eleática que dá nome ao diálogo,(1) as bases de sua doutrina, já elaborada nas obras de maturidade, principalmente nos três escritos, *O Banquete, Fedão* e *A República*, dos mais conhecidos e famosos que contêm o arcabouço metafísico em que se condensou a imagem do platonismo enquanto vertente histórica do pensamento ocidental.

A qualidade e a situação das personagens escolhidas para interpretarem, sob certas circunstâncias de tempo e de lugar, através de disputa aparentemente sofística, a respeito de uma questão anterior ao ensino da Academia, o debate de Platão com a sua própria doutrina, indicam-nos as cautelas do filósofo para, graças à estrutura de um diálogo misto, semidramático, incutir na exposição uma atitude de distanciamento crítico, relativamente à teoria das Idéias, matriz originária de seu pensamento. O sinal desse distanciamento, que demandava, com a revisão teórica em perspectiva, diferente avaliação do passado, é a mudança na figura e no desempenho de Sócrates.

Ao mestre de Platão, que aparece em plena juventude, cabe o privilégio de iniciar o debate, mas não será ele, como nos diálogos anteriores, o único a dirigi-lo. Cedendo o lugar

de protagonista, ainda no começo, quando interroga a Zenão, ao filósofo Parmênides, Sócrates eclipsa-se depois, quando Parmênides escolhe Aristóteles,(2) por ser este o mais jovem de todos os circunstantes, para seu interlocutor. Remoçado sob a máscara desse Sócrates juvenil e impetuoso, Platão poderia imaginar, deslocando a cronologia, num espaço de tempo impreciso, onde situa as conversações da ilustre companhia, a cena do encontro e do confronto de sua doutrina com a escola de Eléia, que representam os mais velhos do grupo de debatedores, Parmênides e Zenão, entre os quais se observa a relação de mestre a discípulo que a História da Filosofia conservou. De idade avançada, beirando os sessenta, cabeleira inteiramente branca, Parmênides entra em cena, ao lado de Aristóteles e de Pitodoro — na casa de quem as conversações se passam — já quase no fim da leitura, por Zenão, de seus próprios escritos, que defendiam a tese parmenídica da absoluta realidade do Uno.

Tais artifícios quanto à qualidade e à situação das personagens, que reforçam o distanciamento crítico de que Platão necessitava, e tornam verossímil a visita dos pensadores de Eléia a Atenas, por ocasião de uma das grandes Panateneias, completam-se pela estrutura do diálogo, apoiado num só relato que se desdobra nas duas narrações de Céfalo de Clazómenas, um desconhecido.

Céfalo inicia contando como, graças à mediação de Adimanto e de Glauco, ele e os companheiros, seus "conterrâneos e filósofos de alto merecimento", foram levados à presença de Antifonte, de quem constava ser amigo de Pitodoro, e saber de cor a narrativa que este lhe fizera do encontro entre Sócrates, Zenão e Parmênides, aos quais servira de hospedeiro. Em seguida reproduz o relato que Antifonte consentira em fazer-lhe da narrativa ouvida do próprio anfitrião, o único, portanto, a testemunhar o diálogo, agora exposto em terceira versão, de acordo com o testemunho de Pitodoro a Antifonte, por Céfalo de Clazómenas. Terminado a espécie de prólogo, onde essas duas narrativas se imbricam, desenvolve-se, a partir do capítulo II, com as interrogações de Sócrates e Zenão, logo após o término da leitura antes mencionada, a matéria do diálogo propriamente dito. Atenua-se daí por diante a presença do narrador interposto, até que, nos últimos capítulos da obra, o discurso indireto é substituído pela dialogação corrente entre os dois únicos interlocutores, Parmênides e Aristóteles, que permanecem em cena.

Excluindo-se todo esse preâmbulo, convém dividir o diálogo em três fases distintas. Na primeira, do capítulo II ao VI,

a intervenção de Sócrates, pedindo a Zenão para esclarecer as intenções do escrito que acabara de ser lido, liga o assunto nele versado ao motivo do debate que então se inicia. Bastante hábil, Platão dá-nos a conhecer o assunto, que era familiar ao círculo da Academia, limitando-se, em benefício da economia de sua exposição, a separar da obra do discípulo de Parmênides, peça essencialmente argumentativa — contendo, pelo menos nove proposições(3) — a "primeira hipótese do primeiro argumento" (127, d). Admitindo a multiplicidade do Ser e demonstrando as contradições a que levaria semelhante suposição, essa hipótese, motivo do debate, também enfeixa a questão do Uno, que a malícia de Sócrates consegue, mediante alguns rodeios, transferir de sua matriz eleática originária ao plano da teoria das Idéias.

Não é difícil reconhecermos semelhante matriz. Estabelecida no poema de Parmênides, *Sobre a Natureza* (peri physeos), engloba as teses conjuntas da imutabilidade e da indivisibilidade do Ser. "Não resta senão uma única via, a da existência do Ser. Nela se encontram indícios muito numerosos, mostrando que o Ser é incriado tanto quanto imperecível porque ele é também completo, imóvel e sem fim."(4) Idêntico a si mesmo, pleno no tempo e contínuo no espaço, o Ser assim concebido, que se resume na afirmação da unidade absoluta, como único objeto do verdadeiro conhecimento, de todo oposto à multiplicidade e à mutabilidade das coisas sensíveis, em que se fixa a *via da opinião* excluída pelo poema de Parmênides, é a origem das conhecidas aporias do movimento, em que consistiam os argumentos ou hipóteses lidos por Zenão. Desta forma, esses argumentos, que redundavam numa demonstração da impossibilidade de se conceber o múltiplo ou o descontínuo, são corolários da unidade absoluta, feita *princípio* (arqué) das coisas e *razão* (logos) do conhecimento.

Daí o reparo irônico de Sócrates: o seu interlocutor dissera, numa outra linguagem, o mesmo que Parmênides já havia dito (128, a-c). Sem aceitar a insolência, Zenão declara que tendo elaborado aqueles argumentos ainda quando moço, "com a intenção manifesta de mostrar como decorrem conseqüências muito mais absurdas da hipótese do Múltiplo por ele defendida, do que da do Uno para quantos a examinarem a preceito" (128, d), não pretendera outra coisa senão defender a doutrina de seu mestre.

É depois desse passo que o jovem filósofo centraliza o foco da discussão na Idéia (eidos), que Platão considera como Forma pura, exemplar e auto-subsistente, de que as coisas partilham segundo o seu gênero e a sua espécie, e na qual têm

a sua essência (ousia). Não é de estranhar e nada há de surpreendente, observa Sócrates, em que alguém demonstre, a respeito das coisas sensíveis, que é contraditório o nosso modo de concebê-las. A respeito de cada qual podemos descobrir a unidade e a multiplicidade. Mas isso não implica "que o Uno seja Múltiplo e o inverso: o Múltiplo, Uno" (128, d). Se porém ascendemos do plano sensível ao inteligível, onde as Idéias em si mesmas se apresentam à intuição noética, seria realizar verdadeira proeza introduzir aí o regime da contradição, que transformaria a unidade em multiplicidade e a multiplicidade em unidade. É então que se inicia, com a segunda fase do diálogo (cap. IV ao IX), na qual intervém Parmênides, até esse momento ouvinte atento de Sócrates, o confronto do eleatismo e do platonismo, que fará do velho filósofo, como intérprete de Platão, o executor de uma correção crítica da teoria das Idéias, indissociavelmente ligada, nesse diálogo, à renovação da dialética, que se define na passagem da segunda para a terceira fase.

O confronto do platonismo com o eleatismo, que porá em questão a natureza ontológica das idéias e o seu valor cognoscitivo, produzir-se-á em torno do *nexo de participação* (méthexis), que traduziria o tipo de relacionamento das Idéias como essências imutáveis e as coisas mutáveis. Discutir esse nexo, visado diretamente por Parmênides, é discutir a base da concepção hierarquizada do Ser, que funda, com o platonismo, a concepção metafísica do mundo.

Na segunda fase da discussão ora descrita, a argúcia de Parmênides chega a desconcertar Sócrates, colocado diante da dificuldade lógico-ontológica da *separação* (khorismós), como o reverso da *participação* (méthexis), e perplexo quando o seu interlocutor pergunta se, admitindo a existência da semelhança, do uno e do múltiplo, à parte das coisas que são semelhantes, unas e múltiplas, não admite também, na mesma condição, de um lado, "a idéia do homem em si mesmo, do fogo e da água...", e de outro a idéia de objetos "que talvez pareçam ridículos, como cabelos, lama, sujidade..." (130 b). De que maneira definir pois a relação de dependência, que o nexo de participação exige, entre as Idéias ou Formas e os objetos dos quais elas são formas?

Acompanhe o leitor os aspectos mais relevantes da argumentação que nos limitamos a mencionar. Dado que a participação dos objetos não se pode efetivar nem por meio das partes nem do todo da Idéia a eles semelhante, talvez esta seja mais do que um simples paradigma. Se não for, podemos atribuir-lhe o caráter de conceito existente no espírito. Mas a

primeira hipótese é prejudicada pelo desdobramento do paradigma. No caso, por exemplo, do indivíduo humano, a participação na *humanidade,* sua essência genérica, por via da semelhança entre cópia e original, necessita de um novo modelo, este de outro, numa recorrência ao infinito de paradigma após paradigma. Menos verdadeira ainda se torna a segunda hipótese quando se tem em vista o caráter supra-sensível do *eidos,* acima do nosso conhecimento, e desse modo, porque apenas proporcionado à sabedoria divina, existindo fora do espírito. Derivaria disso tudo a principal conseqüência, mais tarde assinalada por Aristóteles em sua Metafísica: as Idéias e as coisas permaneceriam completamente separadas, não atuando aquelas sobre estas nem estas sobre aquelas(5). E se apenas a divindade conhece as Idéias, e assim possui, ao contrário de nós, o conhecimento perfeito, a sabedoria divina, de que a inteligência humana não partilha, é indiferente ao nosso mundo. "Tudo isso, Sócrates, volta a falar Parmênides, e muito mais ainda, está implícito nas idéias, no caso de terem estas existência própria e concebê-las alguém como algo independente" (135, a).

II

Poderia o diálogo, que seguiu esse rumo, terminar pela neutralização crítica da teoria das *Idéias,* na qual se deteve a argumentação de Parmênides. Não é porém a perplexidade do velho eleata menor do que o embaraço do jovem Sócrates — perplexidade e embaraço do próprio Platão — porquanto se ambos estão de acordo para concluir que quem admite as Idéias será levado, pelo raciocínio, a contestá-las ou "a declarar que por força terão de ser desconhecidas da natureza humana" (135, a), ambos também aceitam que, a não poder ser rompido o dilema a que chegaram, e se for definitiva a exclusão das *Idéias,* o nosso pensamento ficará desnorteado, sem saber para onde voltar-se. E como só pensamos apoiando-nos na identidade da Forma, o não-reconhecimento de Idéias para cada coisa "destruiria por completo a própria dialética. . ." (135, c).

Alcançamos justamente aquele ponto de transição a que nos referimos, em que, definida a dialética, entre a segunda e a terceira fase do diálogo, a ela se emprestará o alcance renovador posto depois à prova, com o apoio de Aristóteles, no exercício a que se entregará Parmênides até o final da obra. É conveniente que nos detenhamos um pouco para esclarecer em que circunstâncias, nessa transição, opera-se o volteio

que, contornando o dilema antes exposto, permite continuar a discussão antes paralisada.

A neutralização crítica da teoria das Idéias não somente arrefecera o debate, mas colocara os interlocutores num beco sem saída. Pois sem aquela teoria não há dialética, e sem dialética não há filosofia. É a filosofia que aquela neutralização, interrompendo o diálogo, ameaça, como nos mostra a pergunta dramática de Parmênides: *"E que farás da filosofia? Para onde te voltarás na ignorância de todas estas coisas? — Por enquanto, não vejo saida, responde o jovem Sócrates."*

O volteio do mestre de Eléia consistirá em deslocar a concepção das Idéias do nível em que Platão a situara até ali, e onde essa concepção revelou-se vulnerável aos ataques da crítica. Em vez de considerar as Formas uma a uma, partindo das coisas de que seriam os paradigmas, Parmênides procura pensá-las relacionando-as, enquanto Idéias, de acordo com o seu grau de inteligibilidade própria, umas com as outras, a fim de surpreender o que todas têm de comum. Atinge, destarte, um nível mais abrangente, em que se depara ao pensamento a possibilidade de estabelecer predicamentos, isto é, de fixar as categorias que as determinam. Nos primeiros diálogos de Platão, Sócrates, embalado pelo seu ardor juvenil, limitara-se a definir a Beleza, a Justiça ou a Verdade; nos diálogos da maturidade, pressupusera, desde logo, sem havê-lo discutido, a existência separada, objetiva e substancial dos conceitos correspondentes. Ora, se cada um dos universais subsiste à parte, se há múltiplas Formas, que constituem, separadamente, os distintos gêneros, não padece dúvida de que o problema a elucidar é o da correlação de tais essências, enquanto que todas sendo Idéias ou Formas, a todas podemos atribuir uma preliminar unidade. Para a unidade e a multiplicidade, anteriores, como matéria pensável, às essências individualmente consideradas, é que Sócrates deverá voltar-se, recorrendo então, a fim de contornar o dilema que encontrou, ao exercício, semelhante ao método de Zenão, proposto por Parmênides, e que deverá levar a investigação a "concentrar-se no que é apreendido apenas pelo pensamento e pode ser considerado como idéia" (135, c).

O exercício proposto é categorial e de cunho hipotético: *categorial* porque se move no âmbito das determinações mais gerais — de que a unidade e a multiplicidade, categorias com que havia ligado Zenão, fornecem o exemplo mais imediato e oportuno; e *hipotético* porque consiste em inferir as conseqüências que resultam, separada e sucessivamente, das suposições da existência e da não-existência do Uno e do Múltiplo,

tomados quer em relação a si mesmos quer em suas relações recíprocas. Esse exercício *hipotético-dedutivo* não se limita ao exemplo escolhido por Parmênides. Muito embora a questão do Uno e do Múltiplo seja aqui o exemplo privilegiado, o mesmo método valerá para outras noções de caráter muito geral: para o semelhante e o dissemelhante, para o movimento e o repouso, para o nascimento e a destruição, o ser e o não ser em si mesmos. Além disso, esse método de alcance categorial deduz, tal como o de Zenão, as conseqüências de uma suposição, mas afasta-se, tanto no objeto quanto no seu processo, daquele propugnado e praticado pelo eleata. Situando, conforme já vimos, o domínio das Formas num nível diferente daquele que possibilitou a eficácia da crítica anterior, por outro lado, o *Parmênides* de Platão imprime outra direção ao encaminhamento do raciocínio zenoniano, que se destinava, em razão de sua finalidade apologética, a alcançar, pela afirmação das diferentes hipóteses, resultados sempre negativos.

Nove hipóteses, que nos limitamos a indicar, serão formuladas e sucessivamente discutidas na terceira fase do diálogo: 1.º — (se) o Uno é absoluto (e dele nada se pode predicar); 2.º — (se) o Uno é um ente (será então predicável e portanto diferente de si mesmo); 3.º — (se) o Uno é mutável (conseqüência da segunda hipótese); 4.º — (se) o Uno é, as *outras coisas*(6) são partes de um todo (conseqüência da segunda e da terceira hipóteses); 5.º — (se) o Uno é absoluto, as outras coisas não são partes dele (conseqüência da primeira hipótese); 6.º — (se) o Uno não é um ente, sendo porém objeto de pensamento (de acordo com a terceira hipótese); 7.º — (se) o Uno não é absolutamente, não sendo porém sujeito de nenhuma determinação nem objeto de pensamento; 8.º — (se) o Uno não é, caso em que os outros serão algo; 9.º — (se) o Uno não é (caso em que os outros nada serão).

Essas hipóteses não se colocam isoladamente, sem conexões entre si, e podem ser distribuídas em dois grupos. No primeiro, incluem-se as três iniciais, que consideram o Uno pensado em si mesmo e relativamente à idéia de Ser. Postulado o Uno, sem outro pensamento senão o da unidade,(7) postulamos uma realidade absoluta, incompatível com a multiplicidade, a diferença, a divisão, o espaço, o tempo e com a própria idéia de Ser. Se afirmo que ele é ou existe (segunda hipótese), a simples postulação da idéia de Ser introduz a diferença do Uno em relação a si mesmo; então, a possibilidade de predicá-lo restabelece a multiplicidade, o que, contradizendo a tese da unidade absoluta, leva-nos a conceber o Uno, dadas as oposições que nele confluem, já no âmbito da

terceira hipótese, como um Todo mutável. E de vez que a sucessão de estados, em que o vir a ser implica, efetuar-se-ia no "ponto de mudança em direções opostas" (156, b), que constitui o *instante,* estaríamos, de novo, diante de uma contradição.

As seis hipóteses seguintes, que constituem o segundo grupo, inferem o que resulta das suposições de existência e não existência absoluta ou relativa do Uno, já colocadas anteriormente, para as outras coisas. Pode-se dizer, dessa forma, pelo menos das três primeiras, que cada hipótese é antinômica, e desdobra-se na sua contrária quando demonstrada. Mas pela passagem que de uma a outra se efetua, de acordo com as suas oposições e equivalências, todas integram um só processo de adestramento da inteligência, a que não falta alcance lógico e ontológico. É nisso que afinal consiste a dialética definida no *Parmênides*: "Numa palavra, em tudo o que supuseres como existente ou não existente ou como determinado de qualquer modo, será preciso examinar as conseqüências resultantes, primeiro, para o próprio objeto, e depois, relativamente aos outros: começarás por um, à tua escolha; depois vários, e por último todos. A mesma coisa farás com esses outros, tanto em suas relações recíprocas como com o objeto admitido de cada vez por ti como existente ou não existente, caso queiras exercitar-te na perfeição e, assim, discernir a verdade na sua plenitude" (136, b-c).

Resta-nos avaliar se a dialética, tal como a define e exercita o *Parmênides*, reverteu sobre a doutrina platônica já anteriormente estabelecida, autorizando-nos a afirmar, como fizemos no início, que, nesse diálogo, começou Platão, de maneira expressa, a repensá-la, e a rever, numa correção crítica de que a análise preliminar da teoria das Idéias terá sido o preâmbulo, os fundamentos nos quais essa doutrina se apóia.

III

A suposição da existência absoluta do Uno forneceu a Plotino, já como supremo degrau da realidade, transcendente às categorias, a primeira hipóstase[8] de seu sistema emanentista, de que as Idéias (nous) e a Alma se originariam, escalonadamente, até o limite da matéria inerte, por uma espécie de diferenciação qualitativa. Liga-se, portanto, a fortuna do *Parmênides*, ainda na Antigüidade, ao aparecimento do neoplatonismo, principal fonte, através do *én* (uno) de Plotino, do *Deus absconditus,* tese específica da teologia negativa acerca da natureza incognoscível e inefável do ente divino, que recebeu

nos tratados de Dionísio Pseudo Areopagita exemplar formulação. A *deidade* do misticismo especulativo de Eckardt provém desse mesmo veio, que reapareceu no *Uno* de Nicolau de Cusa e subsidiou, muito mais tarde, segundo o sistema exposto no diálogo *Bruno*[9], a *unidade* de Schelling. Até Hegel, que a ela se refere expressamente na *Ciência da Lógica*[10], a primeira hipótese do *Parmênides* teve influência destacada no desenvolvimento da Metafísica.

A fertilidade metafísica dessa primeira hipótese, ao longo da história do pensamento ocidental, ofuscou o exercício hipotético-dedutivo a que se vincula originariamente, e que precisamos agora considerar.

Como são unânimes em reconhecer os modernos intérpretes do *Parmênides*, as suposições levantadas durante a terceira fase do diálogo formam um conjunto. Seria, pois, incorreto discriminá-las, na tentativa de identificar as que se legitimam do ponto de vista lógico. As divergências de interpretação, a propósito desse texto, produzem-se, no entanto, quanto ao valor global das nove suposições, uma vez que o exercício inteiro de que fazem parte acaba pela conclusão suspensiva que arremata o diálogo: "Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos eles de toda maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada" (166, b-c).

Segundo a judiciosa observação de Cornford contra aqueles que tendem a ver nesse epílogo a prova de que aquele exercício hipotético se esgota num requintado jogo de raciocínio, que valeria, a título de *divertissement* filosófico, como paródia cheia de humor do eleatismo, a fim de reduzi-lo ao absurdo, a conclusão suspensiva visa a estimular o leitor a descobrir por si mesmo, na trilha do método empregado, "as ambigüidades das hipóteses e quaisquer falácias porventura existentes na forma da dedução"[11]. O processo dialético desse método é, contudo, diferente daquele que serviu a Platão para assentar, principalmente no *Banquete*, no *Fedão* e em *A República*, o caráter auto-subsistente das Idéias.

Objeto de visão e de contemplação espirituais (intuição noética), as Idéias se apresentam à inteligência, nesses três diálogos, ao termo de um movimento da alma que passa, como de uma escala inferior a outra superior, do mundo sensível e visível ao mundo inteligível e invisível das Formas puras. O desejo de imortalidade é o móvel prático do descortínio da beleza, "cuja existência é eterna, estranha à geração e à corrupção, ao acréscimo e a decréscimo", que Diotima ensinou a Sócrates em *O Banquete* (211, a). No *Fedão*, é a alma imortal,

em sua unidade e espiritualidade, o princípio do conhecimento intelectivo que franqueia o acesso *ao Topos uper ouránios*[12]. Em ambos os diálogos, as metáforas de *elevação* e de *passagem* através das coisas perceptíveis integram a via filosófica para o conhecimento das Idéias.

Alegoria exemplar do pensamento metafísico, o mito da Caverna que o Livro VII da República relata, sintetiza, num esquema mais complexo, acrescentando às metáforas de *elevação* e de passagem a imagem de *saída gradual das sombras para a luz*, o mesmo processo anteriormente descrito, que concretiza um modelo de *dialética ascencional*. Desse ponto de vista, *A República* difere do *Fedão* e de *O Banquete*, dividindo, à semelhança do que sucede para a escala sensível[13], a escala inteligível em dois planos. Num, a alma toma as Idéias como *hipóteses*, e através delas põe-se de novo a caminho para o outro, à busca do ser em si (ontos on). Acima das próprias Idéias estaria o Bem, princípio não hipotético, ao qual a inteligência se dirige "com o auxílio das naturezas essenciais, consideradas em si mesmas e movendo-se entre elas"[14].

Nas formulações anteriores da diatética ascensional, a intuição das Idéias, que atualiza as potencialidades da alma imortal, já pressupõe o nexo de participação, objeto de crítica do *Parmênides*. O método proposto nesse diálogo caracteriza-se por abstrair, instalando-se no domínio das Idéias, os móveis práticos — o *eros*, o desejo de imortalidade, a atração do Belo e do Bem — que conduziram a esse conhecimento. Como *dialética descendente,* que abrange e complementa a ascendente, procuraria fundamentar, de cima para baixo, de maneira puramente teórica, à luz das determinações mais gerais da unidade e da multiplicidade, comuns às coisas e às essências, o nexo de participação.

De origem tardia, essa dialética, muito embora ainda se apresente no *Parmênides* como ensaio ou tentativa[15], já permite todavia, em virtude do caráter antinômico das contradições, — pelo que realiza, afinal, aquela proeza de que tanto Sócrates se admiraria — distinguir a unidade na multiplicidade e a multiplicidade na unidade. Mas lido assim o texto que ora se publica, a própria crítica das Idéias, que avulta na segunda fase do diálogo, já constitui uma primeira exemplificação do modelo dialético descendente renovador, uma vez que, admitida na terceira fase a interpenetração dos opostos, Platão superava o imobilismo da argumentação zenoniana, e conseguia diminuir, transferindo o problema da participação para o do relacionamento dos gêneros e das categorias, a separação (khorismós) entre o sensível e o inteligível.

Por esse caminho que nos revela o efeito reversivo da dialética sobre a doutrina, e deixa transparecer, através e para além do platonismo, um pensamento vivo em pleno exercício, o filósofo pôde estabelecer posteriormente, no *Sofista*, a ligação do ser com o não ser, e conceituar, no *Filebo*, como mistura dos prazeres com a Sabedoria, o ideal da vida feliz.

Belém, janeiro de 1974

BENEDITO NUNES

---

(1) — Parmênides de Eléia, nascido por volta de 515, faleceu em meados do século V. De seu poema, em hexâmetros, restam fragmentos.

(2) — Cornford considera simplesmente fantástica a idéia de que o Aristóteles desse diálogo é uma máscara para o jovem filósofo do mesmo nome. "É muito provável que o Parmênides tenha sido escrito antes que Aristóteles tenha entrado para a Academia, em 367 ou 366 AC, com aproximadamente 17 anos de idade". (F. M. Cornford, **Plato and Parmenides,** pág. 109 — Routledge & Kegan Paul Ltd. London).

(3) — Conforme a idéia que Platão oferece da leitura que Zenão proporcionou aos seus ouvintes, a obra discutida conteria um certo número de proposições. Nada restou diretamente das obras de Zenão, da escola eleática. Das 49 proposições a ele atribuídas conservam-se apenas 9 argumentos, sendo três registrados por Simplício e 6 por Aristóteles (**Física**). O registro de Simplício é textual, dando-nos os argumentos do pensador de Eléia conhecidos com a designação de **aporias** do movimento (divisibilidade do espaço e do tempo), contra a idéia de descontinuidade defendida pelos pitagóricos. Ver Jean Zafiropulo, **L'Ecole Eleate, Parmenide, Zenão, Melissos.** Les Belles Lettres, Paris, 1950.

(4) — Diehls, **Fragmente der Vorsokratiker,** Parmenides, 7.8.

(5) — "Umas das questões de difícil resolução seria demonstrar para que servem as idéias aos seres sensíveis, eternos ou aos que nascem e perecem. Porque as idéias não são para eles causas de movimento, nem de qualquer mudança, nem prestam auxílio para o conhecimento dos demais seres, porque não são sua essência; se o fossem, estariam neles". (Aristóteles, **Metafísica,** Cap. VII, livro I).

(6) — Platão emprega, por oposição ao Uno, para significar tanto um conjunto de coisas, que também possui a sua unidade, quanto a mera pluralidade sem limite, o termo no plural "os Outros". Essa expressão usada no singular — o Outro — realçou, com o neoplatonismo, que fez do Uno, por emanação, a origem de todas as coisas, uma outra questão, a da **alteridade**, depois retomada, a partir da dialética hegeliana, pelas filosofias da existência no século XX.

(7) — "Si nous disons que l'un est en prenant le mot **un** dans un sens très fort, nous verrons que nous sommes amenés à dire que cet **un** est si un qu'il ne peut même pas être, parce que dire qu'il est, c'est une chose à propos de l'**un** qui est différente de l'un." Jean. Wahl, Traité de Métaphysique, pags. 88/89, Payot Paris. 1953.

(8) — Plotino, **Enéadas**, V, 1.8. Comparando a doutrina do Parmênides histórico com a do Parmênides de Platão, diz aí Plotino: "O Parmênides de Platão é mais exato; ele distingue o primeiro Uno, o Uno no sentido próprio, o segundo Uno que é uma unidade múltipla, e o terceiro que é unidade e multiplicidade."

(9) — F. W. S. Schelling, **Bruno oder über das Göttliche und natürliche Prinzip der Dinge** (1801-1802).

(10) — Hegel denomina à dialética do **Parmênides** de "dialética da reflexão exterior". Cf. **Ciencia de la Lógica**, Libro I, La doctrina del Ser, Nota 3, 1º volume, pag. 130. Traduccion de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires.

(11) — F. M. Cornford, **Plato and Parmenides**, pag. 105/106. Routledge, London.

(12) — Ver Fedão, 74/77.

(13) — É a divisão do sensível ou visível pela diferença entre a coisa e o seu modelo, correspondendo aos planos da opinião (doxa) e do conhecimento (episteme). Cf. **A República**, VI, 510, a.

(14) — **A República**, VI, 510, b.

(15) — Ver sobre a posição do Parmênides na obra de Platão, como diálogo que introduz a perspectiva da dialética descendente, apenas anunciada na República e no Fedro, R. Loriaux S.J., **l'Être et la Forme selon Platon.** (Essai sur la dialectique platonicienne), Desclée de Brouwer, 1955.

PARMÊNIDES

(Ou: *Sobre as idéias.* Gênero lógico)

Personagens:

Céfalo — Adimanto — Antifonte — Glauco — Pitodoro — Sócrates — Zenão — Parmênides — Aristóteles

126 a I — De Clazômenas, onde residimos, fomos para Atenas, e ao chegarmos à Praça do Mercado, encontramos Adimanto e Glauco. Tomando-me da mão, disse Adimanto: Saúde, Céfalo! Se precisares de alguma coisa que dependa de nós, é só falares.

Vim justamente para isso, respondi; para pedir-vos um favor.

Basta dizeres o de que se trata, me falou.

Então, prossegui: Como se chama aquele vosso b irmão por parte de mãe? Esqueceu-me o nome; eu era pequeno, quando vim de Clazômenas a primeira vez, já faz tempo. Se não me falha a memória, o nome do pai é Pirilampo.

Isso mesmo, respondeu; e o dele é Antifonte. Mas, a que vem tal pergunta?

Estes aqui, lhe falei, são meus conterrâneos e filósofos de alto merecimento. Ouviram dizer que esse Antifonte acompanhava com certo Pitodoro, amigo c de Zenão, e que sabe de cor as conversações havidas entre Sócrates, Zenão e Parmênides, por as ter ouvido dele, Pitodoro, assaz de vezes.

Tudo isso é verdade, observou.

Pois são justamente essas conversações, voltei a falar, que desejamos ouvir.

Não é difícil, respondeu; no tempo de moço, Antifonte aplicou-se muito em decorá-las. Presentemente, a exemplo do avô e homônimo, emprega seus lazeres com cavalos. Se quiserdes, vamos procurá-lo; saiu agora mesmo daqui e foi para casa; mora perto, em Melita.

127 a Dito isso, pusemo-nos a andar e encontramos Antifonte em casa, no ponto em que entregava ao ferreiro, para consertar, um freio ou peça equivalente. Depois de resolvido isso, os irmãos lhe explicaram o fim daquela visita. Reconheceu-me, por ainda lembrar-se de minha primeira estada entre eles, e cumprimentou-me. A princípio, hesitou, quando lhe pedimos que nos reproduzisse o diálogo; era grande por demais a responsabilidade, conforme falou; porém acabou consentindo.

Então, Antifonte disse que Pitodoro lhe contara como, de uma feita, Zenão e Parmênides vieram às b grandes Panatenéias. Parmênides já era de idade avançada, cabeleira inteiramente branca e de presença nobre e veneranda; poderia ter sessenta e cinco anos. Zenão beirava os quarenta; era de bela estatura e exterior agradável. Passava por ser o favorito de c Parmênides. Informou que eles assistiam em casa de Pitodoro, no Cerâmico, além dos muros. Para lá acorrera Sócrates e mais alguns de sua companhia, desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão, pois pela primeira vez os tinham levado a Atenas. Sócrates nesse tempo era muito jovem. Incumbiu-se da leitura o próprio Zenão, na ausência casual de Parmênides. Já se encontravam quase no fim, se- d gundo Pitodoro, quando ele próprio entrou, acompanhado de Parmênides e de Aristóteles, o mesmo que depois foi um dos Trinta. Assim, só pegaram trecho muito pequeno da leitura. Aliás, Pitodoro já a ouvira antes, do próprio Zenão.

II — Terminada essa parte, Sócrates lhe pediu que relesse a primeira hipótese do primeiro argumento, depois do que se manifestou: Que queres e dizer com isto, Zenão? Se os seres são múltiplos, por força terão de mostrar, a um só tempo, semelhanças e dissemelhanças, o que não é possível. Nem o semelhante pode ser dissemelhante, nem o dissemelhante semelhante. Declaraste isso mesmo, ou fui eu que não compreendi direito?

Isso mesmo, respondeu Zenão.

Então, se o dissemelhante não pode ser semelhante, nem o semelhante dissemelhante, no mesmo passo não será possível existir o múltiplo, porque, se existisse, não poderia eximir-se desses atributos impossíveis. Mas, o fim precípuo de tua argumentação

não visa a combater a crença geral de que o múltiplo existe? Não estás convencido de que cada um dos teus argumentos demonstra isso mesmo, e que, no teu modo de pensar, os argumentos por ti apresentados são outras tantas provas de que o múltiplo

128 a não existe? Foi isso o que disseste, ou não entendi bem?

De forma alguma, teria falado Zenão; apanhaste admiravelmente bem a intenção geral do escrito.

Compreendo, Parmênides, continuou Sócrates; nosso Zenão deseja tornar-se-te mais íntimo por vários meios, mas principalmente com a ajuda de seus escritos. No final de contas, o que ele afirma é mais ou menos o que tu próprio escreveste; porém introduzindo algumas modificações, quer dar-nos a impressão de que diz coisa diferente. Declaras em teus Poemas que o Todo é um, em reforço do que aduzes

b argumentos belos e convincentes. De seu lado, ele nega a existência do múltiplo, para o que apresenta provas de todo o ponto fortes e superabundantes. Desse modo, quando um diz que o Uno existe e o outro nega a existência do múltiplo, falando cada um como se nada tivesse de comum com o outro, quando em verdade ambos afirmam a mesmíssima coisa, o que enunciais parece voar muito por cima de nossas cabeças.

É isso mesmo, Sócrates, observou Zenão; porém não apanhaste à justa a verdade do meu livro, dado

c que, à maneira dos cães de Esparta, saibas descobrir o rastro e acompanhar o pensamento. Porém uma particularidade te escapou: é que este escrito absolutamente não se eleva a tais remígios, como te apraz atribuir à sua feitura, no sentido de ocultar aos homens suas sublimes pretensões. O que disseste a esse respeito é simples acessório. O fim precípuo do trabalho é defender, a seu modo, a tese de Parmênides contra os que pretendem ridicularizá-lo,

d como se da admissão do Uno decorressem as mais escarninhas conseqüências, que invalidam de raiz sua doutrina. É um escrito de combate contra os que defendem a existência do múltiplo, em que os golpes são devolvidos com usura e com a intenção manifesta de mostrar como decorrem conseqüências muito mais absurdas da hipótese do múltiplo, por eles defendida, do que da do Uno, para quantos a examinarem a

preceito. O trabalho é produto do pendor para as disputas muito próprio dos jovens; porém alguém mo roubou depois de pronto, antes de se me ter facultado o ensejo de considerar a sós comigo, se
e conviria ou não entregá-lo ao público. Foi o que não percebeste, Sócrates, por admitires que ele houvesse sido composto sem aquele espírito combativo, mas com a ambição da idade madura. No mais, conforme disse, tua apreciação não foi de todo má.

III — Bem; aceito a explicação, teria falado Sócrates, e admito que seja conforme declaraste. Porém dize-me o seguinte: não reconheces a exis-
129 a tência em si mesma da idéia de semelhança, e a de uma outra, oposta a essa, da dissemelhança em si mesma, e que delas duas eu e tu participamos e todas as coisas a que damos a denominação de múltiplo? E que as coisas que participam da semelhança se tornam semelhantes, a esse respeito e na medida em que participam da dissemelhança, e uma e outra coisa as que participam das duas a um só tempo? Se todas as coisas participam dessas idéias contrárias, e, pelo próprio fato dessa participação, ficam,
b no mesmo passo, semelhantes e dissemelhantes a elas mesmas: que há de supreendente em tudo isso? Se alguém mostrasse semelhantes no ato de se tornarem dissemelhantes, ou o inverso: dissemelhantes passando a ser semelhantes, isso sim, eu tomaria como verdadeira maravilha! Porém dizer que as coisas que participam de uma e de outra apresentam ambos os caracteres, é o que não se me afigura, Zenão, contraditório; é como se alguém afirmasse que tudo é um pela participação da unidade e que esse mesmo todo é múltiplo por sua participação da pluralidade. Mas se me provassem que é múltipla a
c simples unidade, ou que o múltiplo é um: eis o que me surpreenderia sobremodo. E tudo o mais pelo mesmo estilo. Se me demonstrassem, outrossim, que os gêneros e as espécies apresentam em sua esfera própria esses caracteres opostos, haveria de que maravilhar-me. Mas, que há de extraordinário dizer alguém que eu sou ao mesmo tempo uno e múltiplo? Seria o caso, para provar minha pluralidade, de mostrar a diferença entre o lado direito e o esquerdo, a frente e o dorso, a porção superior e a inferior, pois de muitas maneiras, quero crer, participo da plura-

lidade. Ou então, para insistir na unidade, dizer
d que eu sou um dos sete indivíduos aqui presentes, visto participar da unidade. De onde se colhe que as duas assertivas são igualmente verdadeiras. A este modo, sempre que um se abalança a demonstrar a simultaneidade do Uno e do múltiplo em coisas como seixos, pedaços de madeira e outras mais da mesma natureza, dizemos que essa pessoa provou simplesmente a existência de unidades e da multiplicidade, não que o Uno seja múltiplo, e o inverso: o múltiplo, Uno. Com isso, não terá dito nada extraordinário, senão algo em que todos convirão. Porém se alguém, como afirmei neste momento, começar por distinguir umas das outras as idéias em si mesmas: semelhança
e e dissemelhança, pluralidade e unidade, repouso e movimento, e tudo o mais do mesmo gênero, e demonstrar, em seguida, que todas elas são capazes de unir-se umas com as outras ou de separar-se: isto sim, Zenão, continuou a falar, é que me deixaria contentíssimo. A meu parecer, argumentaste neste domínio com bastante firmeza e decisão. Porém num ponto, torno a dizer, e que muito mais me alegrara, seria poder um demonstrar que tais perplexidades se entrelaçam de mil formas e o mesmo fizésseis com o que é apreendido apenas pelo entendimento,
130 a tal como exemplificastes com as outras que nos caem sob a vista.

IV — Contou Pitodoro que durante toda essa fala de Sócrates, ele teve medo de que Parmênides e Zenão se agastassem a cada uma de suas objeções. Mas a verdade é que ambos o ouviram com a máxima atenção, e a todo instante, sorrindo, se entreolhavam, como que tomados de admiração diante de Sócrates. Nesse estado de espírito, logo que Sócrates terminou, falou Parmênides: Como é louvável, Sócrates, esse
b teu amor à argumentação! Porém dize-me se fazes a distinção formulada por ti mesmo, e de um lado pões as próprias idéias e do outro as coisas que delas participam? Porventura és de parecer que exista à parte a semelhança em si mesma, distinta da semelhança muito nossa, e bem assim o Uno e o múltiplo e tudo o mais que acabaste de ouvir de Zenão?

Sem dúvida, falou Sócrates.

E também, continuou Parmênides, nos seguintes casos acreditas que haja a idéia do justo em si mes-

mo, e do belo e do bem e de tudo o mais do mesmo gênero?

Acredito, foi a resposta.

c Como! A idéia do homem, distinta de nós e de todos os que são como nós, a idéia do homem em si mesmo, a do fogo e a da água?

A esse respeito, teria respondido, por vezes me vejo em grande perplexidade, sem saber se tais casos admitem resposta igual ou diferente.

E os seguintes objetos, Sócrates, que talvez pareçam ridículos, como cabelos, lama, sujidade e tantas coisas mais, insignificantes e destituídas de valor? Vacilas em admitir que para cada uma dessas coisas

d há uma idéia à parte e diferente dos próprios objetos que tocamos com a mão, ou que não há?

De forma alguma, teria respondido Sócrates, as coisas que vemos, existem mesmo; admitir idéias para tudo isso, afigura-se-me sobremodo estranho. Porém freqüentes vezes me sinto inquieto sobre aceitarmos ou não a conclusão de que o que serve para um caso é válido para todos. Mas, quando chego a esse ponto fujo à toda pressa, de medo de cair nalgum abismo de insensatez e nele perecer. Daí acolher-me às coisas para as quais admitimos idéias e discorrer a seu respeito o tempo todo.

e És muito novo, Sócrates, teria dito Parmênides; a filosofia ainda não se apoderou de ti como espero que o faça quando não desprezares nada disso. Por enquanto, dás excessiva importância à opinião dos homens; é defeito da idade.

V — Dize-me uma coisa: pelo que declaraste, admites a existência de idéias, das quais as coisas tiram os nomes, na medida em que delas partici-

131 a pam, a saber: a participação da semelhança as deixa semelhantes, a da grandeza, grandes, e a da beleza e da justiça, justas e belas?

Perfeitamente, teria respondido Sócrates.

E é de toda a idéia ou apenas de alguma parte que participa o que dela participa? Ou além dessas pode haver outras modalidades de participação?

De que jeito? perguntou.

Como te parece: é a idéia inteira, dado que seja una, que se encontra em cada um desses múltiplos objetos, ou como será?

Que a impede, Parmênides, de continuar una? teria perguntado Sócrates.

b Sendo, por conseguinte, una e idêntica, teria de estar, a um só tempo, inteira em todas as coisas separadas, do que decorre ter de ficar separada de si mesma.

De forma alguma, respondeu Sócrates; fora como o dia que, sendo uno e idêntico, a um só tempo se acha em todas as partes, sem, com isso, separar-se de si mesmo. É o que admitimos para cada idéia, se tiver de ser idêntica a si própria e estar presente em todas as coisas.

Agrada-me, Sócrates, a maneira como fazes uma só coisa estar presente em toda a parte. É o mesmo que se jogasses uma vela de navio em cima de muitos homens e dissesses que a unidade recobria o múltiplo.

c Não foi assim, mais ou menos, que te exprimiste?

Talvez, teria respondido.

E a vela inteira, recobriria cada pessoa, ou, de preferência, cada uma de suas partes esta ou aquela pessoa?

Sim, cada uma de suas partes.

Nesse caso, Sócrates, teria ele continuado, as idéias em si mesmas são divisíveis, e as coisas que delas participam só o são parcialmente, não adquirindo nenhuma delas toda a idéia, mas apenas uma parte de cada idéia.

Parece, de fato.

Não quererás, então, Sócrates, admitir que a idéia é realmente divisível, sem deixar de ser una?

Em absoluto, falou.

Considera o seguinte, teria ele acrescentado: se dividires a grandeza em si mesma, vindo a ser grande

d cada um dos objetos grandes em virtude da porção da grandeza menor do que a própria grandeza, não seria absurdo?

O cúmulo do absurdo, respondeu.

E então? Se cada participante recebe uma parcela da igualdade, com essa parcela menor do que a igualdade em si, poderá ele vir a ficar igual a seja o que for?

Não é possível.

Porém, se um de nós receber uma parte da pequenez, a pequenez em si mesma ficará maior do que essa parte, que é parte dela própria, vindo, desse

modo, a ser grande o que é pequeno, enquanto aquilo a que foi acrescentado o que lhe foi tirado, não ficará
e maior do que era antes, porém menor.

O que em absoluto não pode ser, teria ele respondido.

Então, de que jeito, Sócrates, voltou a falar, admites que as coisas participem da idéia, se isso não pode ser nem por meio das partes nem do todo?

Por Zeus, teria dito, não me parece fácil destrinçar de jeito nenhum essa questão.

E que dizes do seguinte?

Que é?

Eis o que, a meu ver, te leva a admitir que cada
132 a idéia em si mesma é una. Quando muitos objetos te parecem grandes, julgas perceber nessa visão conjunta certo caráter uniforme que lhes é comum; daí, concluíres que a grandeza é una.

Tens razão, falou.

Porém se, no mesmo passo, apreenderes com o pensamento a grandeza em si e todas essas coisas grandes, não verás aparecer outra grandeza, por meio da qual tudo aquilo forçosamente aparecerá grande?

É possível.

Desse modo, aparecerá outra idéia de grandeza, para além da grandeza em si mesma e das coisas que dela participam, e mais outra depois dessas,
b por meio da qual as anteriores serão grandes, deixando, assim, cada idéia de ser una para ti, porém de multiplicidade incalculável.

VI — A menos, Parmênides, teria dito Sócrates, que cada uma dessas idéias não passe de pensamento, não cabendo, por isso, formar-se em parte alguma, se não for, tão-só, no espírito. Assim, cada idéia seria una e não ficaria sujeita ao inconveniente de que falamos há pouco.

Como assim? teria perguntado: cada pensamento seria uno, porém pensamento de nada?

Impossível, respondeu.

Então, pensamento de alguma coisa?

Sim.

c Que é ou que não é?

Que é.

De certa coisa una que aquele pensamento pensa como presente em todas as coisas, sob uma determinada forma?

Sim.

E não será uma idéia o que é assim pensado como presente a todas as coisas e sempre igual a si mesmo?

É a conclusão que se impõe.

E então? Parmênides teria acrescentado; se todas as coisas participam necessariamente das idéias, conforme disseste, não será também forçoso admitires, ou que tudo consiste em pensamento e tudo pensa, ou que, apesar de ser pensamento, não pensa nada?

Isso também, teria respondido, carece de sentido. O que se me afigura mais plausível, Parmênides, é o d seguinte: essas idéias se encontram na natureza à maneira de paradigmas; as coisas se lhes assemelham como simples cópias que são, consistindo a participação das idéias com relação às coisas em se assemelharem estas àquelas.

Sendo assim, voltou Parmênides a falar, se alguma coisa se assemelha à idéia, será possível não ser a cópia semelhante à idéia, na medida em que a ela se assemelha? Ou haverá jeito de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Não há.

E não é da maior necessidade que o semelhante e participe com seu semelhante da mesma e única idéia?

Sem dúvida nenhuma.

Não é, portanto, absolutamente possível, assemelhar-se alguma coisa à idéia, nem a idéia a seja o que for. Doutra maneira, surgiria sempre uma nova idéia, diferente da primeira, e, no caso de parecer-se 133 a ela com alguma coisa, mais uma ainda, sem nunca parar essa formação de novas idéias, dado que a idéia venha a parecer-se com o que dela participa.

É muito certo o que dizes.

Não é, pois, pela semelhança que as coisas participam das idéias; será preciso procurar outra modalidade de participação.

Parece.

Já vês, Sócrates, prosseguiu, em que apertos se mete quem admite a existência à parte das idéias em si mesmas.

Grandes apertos, realmente.

Pois sabe, teria falado, que, por assim dizer, não d apanhaste todo o alcance das dificuldades, com admitires uma idéia única e à parte para toda classe de seres.

Que dificuldades?

Há muitas, disse: a maior é a seguinte: alguém poderia sustentar que, definindo-as como fizemos, as idéias não podem ser conhecidas, não sendo possível provar o engano de quem afirmasse o contrário, a menos que esse contraditor tivesse grande experiência e fosse excelentemente dotado pela natureza e se dispusesse a desenvolver uma longa e laboriosa demonstração. A não ser assim, não há meio de demo- c ver de sua convicção quem sustenta que as idéias não podem ser conhecidas.

E a razão disso, Parmênides? perguntou Sócrates.

Porque eu imagino, Sócrates, que tu e todos os que admitem para cada coisa particular uma essência existente por si mesma, confessam de saída que nenhuma delas existe em nós.

A ser assim, observou Sócrates, de que jeito poderiam existir em si mesmas?

Falas com muito acerto, disse; de onde vem, que as idéias, que só são o que são por suas relações mútuas, têm sua essência própria somente em relação umas com as outras, não com relação ao que em d nós são suas cópias ou como quer que sejam denominadas, e de cuja participação tiramos a designação certa de tudo o mais. Por outro lado, as coisas do nosso mundo que têm o mesmo nome que elas, só existem em relação umas com as outras, não com as idéias, sendo assim denominadas por elas mesmas, não por causa das idéias.

Que queres dizer com isso? perguntou Sócrates.

É o seguinte, respondeu Parmênides. Suponhamos que um de nós é senhor ou escravo do outro, não escravo do senhor em si mesmo, o senhor na sua e própria essência, nem este, como senhor, é senhor do escravo em si mesmo, a essência do escravo: como homens, entre eles, é que serão uma coisa ou outra.

O senhorio em si mesmo é o que é com relação à escravidão em si mesma, e o inverso: a escravidão em si, com relação ao senhorio em si mesmo. As coisas do nosso mundo não têm ação sobre as daquele, nem as do outro mundo sobre as do nosso. O que eu digo é que aquelas realidades só são o que são para elas mesmas e com referência a elas mesmas, exatamente como se dá com as coisas do nosso mundo. Ou não entendes o que eu falo?

134 a

VII — Entendo tudo, respondeu Sócrates.

E com relação ao conhecimento, continuou, o conhecimento em si mesmo será conhecimento da verdade em si mesma?

Perfeitamente.

Cada conhecimento particular em si mesmo seria, por conseguinte, conhecimento de um ser em si mesmo. Ou não?

Certo.

Assim, nosso conhecimento viria a ser o conhecimento da verdade de nosso mundo; de onde se colhe que cada ramo do nosso conhecimento terá de ser conhecimento de determinadas coisas do nosso mundo.

b

Necessariamente.

Porém, conforme tu próprio admitiste, nem possuímos as idéias em si mesmas, nem elas podem existir entre nós.

Sem dúvida.

E não é pela idéia em si do conhecimento que são conhecidos os gêneros em si mesmos?

Certo.

Idéias essas que não possuímos.

Justamente.

Sendo assim, não poderemos conhecer nenhuma idéia, visto não participarmos do conhecimento em si mesmo.

Parece que não.

Logo, são-nos desconhecidos o belo existente em si mesmo, e o bem e tudo o que admitimos como idéias com existência independente.

c

Quem sabe?

Atende agora ao que se me afigura ainda mais terrível.

Que será?

Não estás disposto a conceder que se há um gênero em si do conhecimento, terá de ser muito mais preciso do que o conhecimento do nosso mundo, tal qual como o da beleza e os de tudo o mais?

Concedido.

E que se algum ser tiver de participar desse conhecimento em si mesmo, não dirás que somente Deus possuirá esse conhecimento exatíssimo?

Necessariamente.

Ora, a posse do conhecimento em si não permi- d tirá a Deus conhecer o que se passa no nosso mundo.

Por que não?

Porque já aceitamos, Sócrates, observou Parmênides, que nem aquelas idéias atuam nas coisas do nosso mundo, nem as coisas do nosso mundo naquelas idéias; separadamente, entre elas mesmas, é que umas atuam sobre as outras.

Aceitamos, de fato.

Logo, se se encontra em Deus esse domínio supremo e esse conhecimento perfeito, nem esse domínio chegará nunca a dominar-nos, nem esse conhecimento a conhecer-nos ou seja ao que for do nosso mundo; porém, da mesma forma que não dominamos e os deuses com nosso domínio, nem alcançamos nada das coisas divinas com nosso conhecimento: assim, também, pelas mesmíssimas razões, os deuses não têm domínio sobre nós nem conhecem os negócios humanos, na qualidade de deuses.

Não será uma proposição ousada em demasia, disse, privar Deus do conhecimento?

Tudo isso, Sócrates, voltou Parmênides a falar, 135 a e muito mais ainda está implícito nas idéias, no caso de terem estas existência própria e concebê-las alguém como algo independente. Quem ouve tal coisa fica perplexo, sendo levado a contestar sua existência ou, na hipótese de admiti-las, será obrigado a declarar que por força terão de ser desconhecidas da natureza humana. Quem assim se manifesta sabe o que diz e, conforme observamos há pouco, não será fácil demovê-lo de suas convicções. Só um indivíduo de dotes extraordinários será capaz de compreender que para cada coisa há um gênero à parte com existência b independente, e alguém mais bem dotado, ainda, para descobrir tudo isso e ensiná-lo devidamente aos outros, por meio de uma análise exaustiva.

Declaro-me de acordo contigo, Parmênides, observou Sócrates, pois quanto disseste concerta plenamente com minha maneira de pensar.

Por outro lado, Sócrates, observou Parmênides, se após considerar quanto ficou dito e tudo o mais que poderia ser acrescentado, não aceitar um a existência das idéias dos seres, admitindo para cada coisa uma idéia definida, não saberá para onde virar o pensamento, a menos que reconhecesse a existência de uma idéia para cada coisa, sempre igual a si c mesma, com o que destruiria por completo a própria dialética, o que decerto já percebeste com tua habitual perspicácia, conforme creio.

É muito justo o que dizes, teria observado Sócrates.

VIII — E que farás da filosofia? Para onde te voltarás na ignorância de todas essas coisas?

Por enquanto, não vejo saída.

É que começaste cedo demais, Sócrates, antes de te exercitares, como convém, a definir o belo, o bem e o justo, e assim todas as idéias. Observei isso d mesmo há dois dias, ao te ouvir dialogar com o nosso amigo Aristóteles, aqui presente. Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és moço, exercita-te mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará.

E em que consiste, Parmênides, teria perguntado, semelhante exercício?

O que ouviste agora mesmo de Zenão, foi a sua e resposta. Aliás, uma de tuas objeções me alegrou sobremaneira, ao lhe manifestares teu desacordo de que a investigação não se dispersasse nos objetos percebidos pelos olhos nem somente neles se aplicasse, para concentrar-se no que é apreendido apenas pelo pensamento e pode ser considerado como idéia.

Com efeito, respondeu; não me parece difícil demonstrar por esse meio que os seres são semelhantes ou dissemelhantes e revelam outras oposições possíveis.

E com razão, disse. Porém uma coisa ainda precisarás fazer. Não basta aceitar a existência de deter-136 a minado objeto e considerar as conseqüências de semelhante suposição. Longe disso; precisarás, ainda,

admitir a não-existência desse mesmo objeto, se te importa exercitar-te como convém.

Aonde queres chegar? perguntou.

Caso te declares de acordo, disse, exemplifiquemos com aquela hipótese de Zenão: se existir o múltiplo, quais serão as conseqüências tanto para ele, em relação com ele mesmo e com o Uno, como para a unidade, em relação com ela mesma e com o múltiplo? E no caso de não haver múltiplo, voltar a considerar as conseqüências para a unidade e para o múltiplo, assim em suas relações recíprocas como

b nas de cada um consigo mesmo. Desenvolve idêntico esforço partindo da hipótese de que a semelhança existe ou não existe, sobre as conseqüências desses pressupostos, tanto para os termos admitidos como para outras coisas, nelas mesmas e em suas relações recíprocas. Igual raciocínio valerá para o dissemelhante, para o movimento e o repouso, para o nascimento e a destruição, o ser e o não-ser em si mesmos. Numa palavra: em tudo o que supuseres como existente ou não existente ou como determinado de qualquer modo, será preciso examinar as conseqüências

c resultantes, primeiro, para o próprio objeto, e depois, relativamente aos outros: começarás por um, à tua escolha; depois vários, e por último todos. A mesma coisa farás com esses outros, tanto em suas relações recíprocas como com o objeto admitido de cada vez por ti como existente ou não existente, caso queiras exercitar-te com perfeição e, assim, discernir a verdade na sua plenitude.

É imensa a tarefa, Parmênides, observou, que me impões; transcende minha compreensão. Por que não desenvolves tu mesmo as conseqüências dessa hipótese com um exemplo concreto, para que eu consiga compreendê-la?

d Na minha idade, Sócrates, teria respondido, é uma tarefa gigantesca que me atiras sobre os ombros.

E tu, Zenão, perguntou Sócrates, por que não fazes essa demonstração?

Ao que Zenão, sorrindo, teria respondido: A Parmênides é que devemos dirigir-nos, Sócrates. O que ele expôs não é coisinha de nada. Não vês a enormidade do trabalho que exiges dele? Se houvesse aqui mais gente, seria pouco elegante, de fato, fazer-lhe semelhante pedido; não fica bem desenvol-

ver tal assunto diante de público numeroso, máxime na sua idade. As multidões ignoram que a não ser e com a exploração a fundo do terreno, em todos os sentidos, não é possível adquirirmos noções certas com respeito à verdade. De meu lado, Parmênides, eu também secundo o pedido de Sócrates, para ouvir-te mais uma vez, depois de intervalo tão longo.

IX — Após a fala de Zenão, pelo que Antifonte contou, Pitodoro teria dito que ele também e Aristóteles e os outros instaram com Parmênides para que demonstrasse sua proposição, sem ocupar-se com mais nada. Ao que Parmênides respondera: Preciso obedecer-vos, disse, conquanto me sinta naquela si- 137 a tuação do cavalo de Íbico, antigo campeão de corridas: já velho, tremia quando o atrelavam ao carro, pois sabia por experiência própria o que o aguardava. Aplicando a si mesmo o símile, dizia Íbico que, a seu mau grado, na idade a que chegara se via forçado a tomar parte nas competições do amor. Lembrado disso, eu também sinto-me dominado pelo medo, por ter de, nesta idade, atravessar a nado tão grande e perigoso pélago de argumentos. De qualquer jeito, forçoso é obedecer-vos, pois como diz Zenão com muito acerto, estamos em família. Por onde, então, b começaremos, e qual será nossa primeira hipótese? E agora, já que temos mesmo de entregar-nos a esse jogo cansativo, não preferis que eu comece por minha própria hipótese sobre o Uno em si mesmo, se existe ou se não existe, a fim de estudarmos as conseqüências disso decorrentes?

Perfeitamente, teria dito Zenão.

Então, prosseguiu, quem me responderá? O mais moço, porventura? É quem decerto me criará menores embaraços e dirá o que pensa por maneira mais simples, ensejando-me suas respostas pausas oportunas.

c Estou pronto, Parmênides, teria falado Aristóteles; a mim, decerto, é que visavas, quando te referiste ao mais novo. Formula as questões, que eu responderei a elas todas.

Então, comecemos, teria dito. Se existe o Uno, esse uno não poderá ser múltiplo.

Como fora possível?

Nem terá partes nem poderá ser um todo.

Por quê?

É que a parte terá de ser parte de algum todo.
Certo.
E o todo? Não é só o que nada lhe falta que poderá ser todo?
Perfeitamente.
De um jeito ou de outro, o Uno teria de ser composto, ou o designemos como um todo ou como constituído de partes.
Necessariamente.
d Em ambos os casos, pois, o Uno seria múltiplo, não um.
Sem dúvida.
Porém não deverá ser múltiplo, porém Uno.
Isso mesmo.
X — Logo, para que o Uno seja um, não poderá ser um todo nem há de ter partes.
Não, de fato.
Ora, não sendo constituído de partes, não terá começo nem meio nem fim, pois tudo isso já seriam suas partes.
Certo.
E o começo e o fim, não são o limite de tudo?
É evidente.
Logo, o Uno é ilimitado, visto não ter começo nem fim.
Sim, ilimitado.
e E também carecerá de forma; não participa nem do redondo nem do reto.
Por quê?
Redondo não é o que tem todas as extremidades a igual distância do centro?
Isso mesmo.
E reto, não é o que tem o meio na frente das duas extremidades?
Certo.
Logo, o Uno teria partes e seria múltiplo, se participasse da forma reta ou da circular.
Perfeitamente.
Não é, por conseguinte, nem reto nem circular,
138 a visto não ser constituído de partes.
É justo.
Mais: sendo o que é, não está em parte alguma; não poderá estar nem noutra coisa nem em si mesmo.
Como assim?
Se estivesse em outra coisa, ficaria envolvido por aquilo em que se encontrasse, passando a ter, por

conseguinte, inúmeros pontos de contacto com essa coisa. Ora, o que é uno e sem partes e não participa do círculo, de jeito nenhum poderá ter no seu contorno tantos pontos de contacto.

Impossível.

E também, se estivesse em si mesmo, só teria a si próprio como envoltório de si mesmo, pois só b estaria em si mesmo, por não ser possível estar em algo sem ser envolvido.

Impossível, realmente.

Logo, uma coisa é o envolvente e outra o envolvido, pois, como tudo, não poderá atuar ao mesmo tempo como agente e como paciente; nessa hipótese, o Uno deixaria de ser um para ser dois.

Isso mesmo.

O Uno, por conseguinte, não está em parte alguma, nem em si mesmo nem no que quer que seja.

Não está, realmente.

XI — Considera agora se em tais condições ele se acha em repouso ou em movimento.

Por que não?

Porque se se movimentasse, ou ele se deslocaria c ou se alteraria, pois não há outras modalidades de movimento além dessas duas.

Certo.

Ora, vindo o Uno a alterar-se em si mesmo, não poderia continuar a ser um.

Impossível.

Logo, não sofre alteração nenhuma.

Não, evidentemente.

E porventura se desloca?

Talvez.

Se o Uno mudasse de lugar, ou giraria em círculo em torno de si mesmo ou passaria de um ponto para outro.

Necessariamente.

Se se movimentasse em círculo, não seria forçoso d possuir um centro, em torno do qual girariam suas partes? Mas, de que jeito poderá movimentar-se em círculo o que não tem nem centro nem partes?

Não é possível.

Se mudar de lugar, com o tempo terá de estar noutro ponto; não é assim que ele se movimenta?

Sim, se tiver de mover-se.

Porém já não vimos que não poderá estar no que quer que seja?
Vimos.
E não é mais impossível, ainda, chegar até aí?
Não compreendi.
Para o Uno alcançar alguma coisa, não será inevitável não achar-se ainda nessa coisa no processo de alcançá-la, nem inteiramente fora dela, visto estar prestes a alcançá-la?
Forçosamente.
Se há o que seja susceptível disso, é o que for e provido de partes, uma das quais terá de estar dentro de algo diferente, enquanto a outra ainda estiver fora. Mas o que lhe faltar partes, de jeito nenhum poderá estar ao mesmo tempo inteiramente fora ou inteiramente dentro do que quer que seja.
É muito certo.
E o que nem é composto de partes nem é um todo, não lhe será mais impossível, ainda, chegar a qualquer ponto, já que não poderá fazê-lo nem por partes nem como um todo?
Evidentemente.
139 a Logo, nem pode deslocar-se nem atingir determinada meta e mudar de lugar, nem girar no mesmo ponto nem modificar-se.
Parece mesmo que não.
Então, o Uno não é movido por nenhuma modalidade de movimento.
Isso mesmo; é imóvel.
Como também dissemos não lhe ser possível estar em qualquer coisa.
Dissemos.
Logo, nunca poderá estar sempre no mesmo lugar.
Como assim?
Porque, nessa hipótese, teria de estar precisamente no mesmo lugar em que se encontra.
Perfeitamente.
Porém já vimos que ele não pode estar nem nele mesmo nem noutra coisa.
Não pode, com efeito.
b O Uno, portanto, nunca está no mesmo lugar.
Não está, ao que parece.
Mas o que nunca se acha no mesmo lugar, não está em repouso nem fica estacionário.

É o que se dá, realmente.
Ao que parece, então, o Uno não está nem em repouso nem em movimento.
É a conclusão que se impõe.
Mais, ainda: não poderá ser idêntico a si mesmo nem a outra coisa, como também não poderia ser diferente de outra coisa nem de si mesmo.
Como assim?
Se fosse diferente de si mesmo, seria outro, com o que deixaria de ser um.
É muito certo.
Se fosse o mesmo que outro, seria esse outro,
c com o que não poderia ser ele mesmo. Desse modo, deixaria de ser o que é, a saber, Uno, para ser diferente de um.
Sem dúvida.
Logo, não terá de ser idêntico a outra coisa nem diferente de si mesmo.
Não, de fato.
E também não poderá ser diferente de outro, enquanto for um, pois não condiz com o um diferir do que quer que seja; só os diferentes podem diferir entre si, mais nada.
Certo.
Não é por ser um que terá de ser outro. Ou achas que não?
De forma alguma.
Se não o for por isso, não será por si mesmo, e se não for por si mesmo, também não será ele mesmo. Não sendo diferente de jeito nenhum, não poderá
d ser diferente do que quer que seja.
Certo.
Como também não será idêntico a si mesmo.
Por que não?
Porque o Uno e o idêntico são de naturezas diferentes.
Como assim?
Porque quando uma coisa se torna idêntica a outra, não fica una.
E daí?
Depois de tornado múltiplo, o idêntico será necessariamente múltiplo, não uno.
É muito certo.
Se o Uno e o idêntico não diferirem em nada, sempre que uma coisa ficasse idêntica a outra, ficaria

una, e o inverso: quando se tornasse una, ficaria idêntica.

Perfeitamente.

e Se o Uno tiver de ser idêntico a si mesmo, não será uno consigo mesmo, e assim ele, sendo um, deixaria de ser um, o que é de todo o ponto impossível. Logo, não é possível ao Uno ser diferente de outra coisa ou idêntico a si mesmo.

Impossível.

Dessa maneira, o Uno não poderá ser nem diferente nem idêntico, tanto em relação consigo mesmo como com outra coisa.

Sem dúvida.

Por outro lado, não poderá ser nem semelhante nem dissemelhante a si mesmo ou ao que quer que seja.

Por quê?

Porque semelhança comporta alguma identidade.

Certo.

Porém já vimos que a natureza do idêntico difere da do Uno.

Vimos, realmente.

140 a Ora, se com o Uno se passar algo diferente do seu próprio caráter, só por isso tornar-se-á mais do que um, o que não é possível.

Sem dúvida.

Logo, de nenhum jeito poderá o Uno ser idêntico a si mesmo nem a outra coisa.

De modo nenhum.

Como não poderá ser semelhante a si mesmo nem ao que quer que seja.

Parece mesmo que não pode.

Assim, não poderá dar-se que o Uno fique diferente, pois nessa hipótese ele se tornaria mais do que um.

Tornar-se-ia, sem dúvida.

Ora, o que fica diferente de si mesmo ou de outra coisa, torna-se dissemelhante a si mesmo ou b a outra coisa, visto ser semelhante o que recebe influência idêntica.

Certo.

Assim, o Uno, como parece, não sendo passível de nenhuma diferença, de jeito nenhum poderá ser dissemelhante nem de si mesmo nem de outra coisa.

Em absoluto.

Não poderá ser, portanto, semelhante nem dissemelhante, nem com relação a si mesmo nem com qualquer outra coisa.

Parece mesmo que não pode.

Pelo mesmo estilo, sendo o que é, não poderá ser nem igual nem desigual a si mesmo ou a outra coisa.

Como?

Sendo igual, teria de ter as mesmas medidas daquilo a que é igual.

Certo.

Para ser maior ou menor do que as coisas que c lhe são comensuráveis, terá de ter medidas maiores do que as coisas menores, e o inverso: medidas menores do que as coisas maiores.

Certo.

Em confronto com as coisas não comensuráveis, terá de ter medidas menores do que umas e maiores do que outras.

É evidente.

Mas não é impossível que o que não participa absolutamente do idêntico seja idêntico a outra coisa, em relação a medidas ou ao que quer que seja?

Impossível.

Como não poderá ser igual a si mesmo nem a outra coisa, visto não ter as mesmas medidas.

É evidente.

Porém quer tenha medidas maiores, quer menod res, quantas medidas tiver, tantas serão as suas partes, deixando, por isso mesmo, de ser um, para ser múltiplo na mesma proporção daquelas medidas.

Certo.

Se só tivesse uma medida, seria igual a ela; porém já vimos não lhe ser possível ser igual a coisa alguma.

Vimos, realmente.

E uma vez que não apresenta nenhuma medida, nem muitas nem poucas, e não participa de nenhum modo do idêntico, jamais poderá ser igual a si mesmo ou ao que quer que seja, como também não será maior nem menor do que ele próprio ou do que seja o que for.

Tudo se passa exatamente desse modo.

e XII — E agora? Concebes que o Uno possa ser mais moço ou mais velho do que outra coisa, ou ter a mesma idade?

Por que não?

Porque para ser da mesma idade que ele mesmo ou que outra coisa qualquer, terá de participar da igualdade ou da semelhança com relação ao tempo, o que já vimos não ser possível com o Uno, nem quanto à igualdade nem quanto à semelhança.

Já vimos, realmente.

Como também dissemos que não participa nem da dissemelhança nem da desigualdade.

Dissemos, realmente.

141 a De que modo, então, se ele é desse jeito, poderá ser mais velho ou mais novo ou da mesma idade do que quer que seja?

Não é possível.

Logo, não poderá ser nem mais moço nem mais velho nem da mesma idade do que ele mesmo ou do que qualquer outra coisa.

É evidente.

Sendo assim constituído, é absolutamente impossível que o Uno esteja no tempo, pois não é de toda a necessidade, se alguma coisa estiver no tempo, que fique cada vez mais velha do que ela mesma?

Forçosamente.

E o mais velho, não é mais velho, sempre, do que algo mais moço?

Como não?

b Ora, ficar mais velho do que ele mesmo, será, a um só tempo, ficar mais moço do que ele mesmo, se tivermos de buscar algum ponto de referência para o que fica mais velho.

Que queres dizer com isso?

É o seguinte: Se uma coisa é diferente de outra, não pode vir a ficar diferente do que já é diferente dela; do que é diferente, ela difere; do que ficou diferente, diferia, e do que vier a ficar diferente, diferirá. Mas, do que se torna diferente, ela nem poderá ter sido, nem é nem poderá vir a ser diferente; torna-se diferente, nada mais.

Necessariamente.

c Assim, também, o que se diz Mais velho, é uma diferença relativa a Mais moço; nada mais.

Isso mesmo.

Logo, o que vai ficando mais velho do que ele mesmo, terá fatalmente de ir ficando mais moço com relação a si próprio.

Parece.

Mas nesse processo ele não poderá ficar nem mais tempo nem menos tempo do que ele mesmo; de forma que será sempre no mesmo espaço de tempo que ele pode tornar-se ou ser ou ter sido ou vir a ser.

Isso também é inevitável.

É, por conseguinte, inevitável, como parece, que tudo o que se encontra no tempo e dele participa, d tenha consigo a mesma idade e seja simultaneamente e mais velho e mais moço do que ele próprio.

Talvez.

Mas o Uno nunca participou de semelhantes contingências.

Nunca, realmente.

Não está, portanto, em nenhuma relação com o tempo; não está em nenhum tempo.

Não, de fato, conforme o demonstra nosso argumento.

E então? As expressões Era, Foi, Tornou-se, não parece significarem participação de um tempo pretérito?

Sem dúvida.

e E agora: Será, Tornar-se-á, Virá a ser feito, não apontam para o futuro, para um tempo por vir?

Sim.

E esse É e esse Torna-se, não indicam o presente?

Sem dúvida.

Logo, se o Uno não participa em absoluto de nenhum tempo, ele nunca foi no passado, nem era nem se tornou, como no presente nem é nem chega a ser nem se forma, e também não chegará a ser nem se formará nem será no futuro.

Nada mais verdadeiro.

Poderá haver participação do ser, fora dessas modalidades?

Não pode.

Logo, o Uno não participa absolutamente do ser.

Parece mesmo que não participa.

Então, o Uno não é de jeito nenhum.

É o que se conclui.

Nem poderá ser de modo que pudesse ser um, pois então já seria algo que participasse da existên-

cia; porém, como parece, o Uno nem é um nem é, simplesmente, a aceitarmos nosso argumento.

É bem possível.

142 a Mas o que não é, poderá ter, como não sendo, alguma coisa dele mesmo ou para ele mesmo?

Como o poderia?

Logo, nem terá nome nem explicação, como não poderá ser conhecido nem percebido nem avaliado.

Parece mesmo que não pode.

Não será, pois, denominado nem expresso, nem julgado nem conhecido, como não haverá ser que chegue a percebê-lo.

Não, evidentemente.

Mas será possível que o Uno seja assim?

Eu, pelo menos, acho que não.

XIII — Não quererás reconsiderar do começo b nossa hipótese, para vermos se obtemos resultado diferente?

Com todo o gosto.

Logo, dizemos, se o Uno é, teremos de aceitar todas as conseqüências daí resultantes, não é isso mesmo?

Sim.

Então, volta a examinar o começo. Se o Uno é, será possível existir sem participar do ser?

Não é possível.

Logo, existirá o ser do Uno, sem ser idêntico ao Uno; de outra forma, o ser não seria o ser do Uno nem o Uno participaria dele, ser, ficando, pois, c equivalentes as expressões o Uno é, e o Uno é um. Porém a hipótese por nós assentada não foi: Se o Uno é um, quais serão as conseqüências, mas, simplesmente: Se o Uno é. Estarei certo?

Perfeitamente.

Sendo assim, Um e É são termos de significado diferente.

Necessariamente.

É outro o sentido da frase dizer-se que o Uno participa do ser; não é isso mesmo que queremos significar, quando empregamos a fórmula concisa: o Uno é?

Perfeitamente.

Então, repitamos: Se o Uno é, que acontecerá? Considera se, assim formulada, nossa hipótese não

quererá necessariamente dizer que, sendo o Uno como é, forçosamente terá partes?

Como assim?

É o seguinte: É se diz do Uno que é, e Uno, do ser que é uma unidade; e se não são idênticos o Ser e o Um, o Ser e o Uno pertencem àquilo mesmo que supusemos, a saber, o Um que É. Será então, forçoso constituir um todo esse Uno que é, vindo a ser, justamente, suas partes tanto o Uno como o Ser?

Necessariamente.

Sendo assim, designaremos cada uma dessas partes apenas como partes, ou teremos de dizer que cada parte será parte de algum todo?

Sim, do todo.

Logo, o que é um é um todo e tem partes.

Perfeitamente.

E então? Cada uma dessas partes do Uno que é, a saber: o Uno e o Ser, carecerá da outra, faltando o ser na parte do um, e o um na parte do ser? (e)

Não é possível.

Então, cada uma dessas partes possuirá, por sua vez, o Ser e o Um, sendo constituídas cada uma delas de, pelo menos, dois elementos, e assim indefinidamente, de acordo com o mesmo raciocínio, cada parte que vier a constituir-se constará desses dois elementos, pois sempre o Uno conterá o Ser, e o Ser conterá o Um. De onde vem que cada uma será forçosamente algo duplo, nunca uma unidade. (143 a)

Perfeitamente.

A esse modo, o Uno que é terá uma pluralidade infinita?

É o que parece.

Considera agora o seguinte.

Que será?

Dizemos que o Uno participa do ser, por isso mesmo que é.

Certo.

Sendo essa a razão de nos ter aparecido múltiplo o ser que é.

Isso mesmo.

E então? Esse Uno, do qual dissemos que participa do ser, se o considerarmos em pensamento, sozinho e em si mesmo, à parte do ser de que ele participa, nos aparecerá como um ou como múltiplo em si mesmo?

Como um; pelo menos, é assim que eu penso.

b Então, vejamos. Não é de toda a necessidade que difiram entre si o ser e ele mesmo, desde que o Uno não é ser e só participa do ser na qualidade de um?

Necessariamente.

Logo, se o ser é uma coisa e o Uno é coisa diferente, não é pelo fato de ser um que o Uno é diferente do ser, como não é pelo fato de ser que o Ser é diferente do Uno; diferem entre si por causa do Outro e do Diferente.

Exato.

De onde se colhe que o Outro não é a mesma coisa que o Uno nem que o Ser.

Como o poderia?

Ora, imaginemos os que separamos desse grupo, c caso queiras, ou o Ser e o Outro, ou o Ser e o Uno, ou o Uno e o Outro: em cada caso, não apartamos dois elementos que, a justo título, podemos designar pela expressão Ambos?

Como assim?

É o seguinte: Não podemos usar a expressão Ser?

Sem dúvida.

E logo após dizer Um?

Também.

Com o que nos referiremos aos dois?

Certo.

E dizer Um e Ser, não será dizer Ambos?

Perfeitamente.

E se me referir a Ser e a Outro, ou a Outro e a Um, em qualquer dos casos não me refiro a um par?

Sim.

d Ora, o que eu designo acertadamente como Ambos, poderá ser ambos se não forem dois?

Não é possível.

Porém onde há duas coisas, haverá modo de cada uma delas não ser uma?

De jeito nenhum.

Logo, se cada par abrange duas unidades, cada uma destas em separado terá de ser uma.

É evidente.

Porém, se cada uma delas é uma, no caso de juntarmos qualquer delas a qualquer dos pares, o conjunto não terá de ser três?

Sim.

E três não é ímpar, como dois é par?

Como não?

E então? E onde há dois, não é forçoso haver e duas vezes, e onde três, três vezes, visto ser dois duas vezes um, e três, três vezes um?

Necessariamente.

E onde há dois e duas vezes, não é de toda a necessidade haver duas vezes dois? E onde há três e três vezes, haverá três vezes três?

Como não?

E então? Havendo três e duas vezes, e também dois e três vezes, não será forçoso haver duas vezes três e três vezes dois?

De toda a necessidade.

Teremos, pois, números pares multiplicados por pares e números ímpares multiplicados por ímpares, 144 a como também pares multiplicados por ímpares e ímpares multiplicados por pares.

Isso mesmo.

Se as coisas se passam desse modo, acreditas que sobrará algum número cuja existência não seja necessária?

Nenhum, evidentemente.

Logo, se o Uno é, o número também é.

Forçosamente.

Porém onde há número, há pluralidade e infinidade de seres; ou achas que não há uma infinita pluralidade de números que participam do ser?

É certeza haver.

Mas, se cada número participar do ser, cada parte do número também não participará dele?

Sem dúvida.

b XIV — A existência foi repartida entre toda a pluralidade dos seres, sem faltar em nenhum, nem no maior nem no menor. Sim, o próprio enunciado da questão já é absurdo, pois de que modo conceberemos um ser desprovido de existência?

Não é possível.

Ela foi, por conseguinte, subdividida em partes tão pequenas quanto possível e tão grandes quanto possível, em porções de grande variedade, havendo c uma infinidade de partes do ser.

Isso mesmo.

Incontáveis, portanto, são suas partes.

Incontáveis, sem dúvida.
E então? Entre essas partes, haverá parte do ser que não seja alguma parte?
Como fora possível?
A meu parecer, se ela existe, e enquanto existir, forçosamente terá de ser alguma parte. Não ser parte é que não é possível.
Necessariamente.
O Uno, por conseguinte, está ligado a todas as partes do ser, não podendo faltar nem nas menores nem nas maiores ou seja na que for.
Isso mesmo.
d Sendo assim, por ser um, estará inteiro ao mesmo tempo em toda parte? Considera esse ponto.
Já considerei e vejo que não é possível.
Então, se não for inteiro, será dividido, pois não poderá estar presente ao mesmo tempo em todas as partes do ser, se não for subdividindo-se.
Certo.
Sendo forçoso ficar dividido em tantas porções quantas partes houver.
Necessariamente.
Então, tínhamos ou não tínhamos razão de dizer há pouco que o ser estava subdividido em uma multidão infinita de partes? Não estará mais subdivi-
e dido do que o Uno, mas em igual número de partes que o Uno, segundo creio; nem o ser está ausente do Uno, nem o Uno do ser; é uma dupla que ocorre sempre e em toda parte.
Claríssimo.
Fracionado o Uno, a tal ponto, pelo ser, é múltiplo e de número infinito.
Evidentemente.
Logo, não é múltiplo apenas o Um que é; o próprio Um em si mesmo, subdividido pelo ser, terá necessariamente de ser múltiplo.
É muito certo.
XV — E por isso mesmo que as partes são partes do todo, o Uno, com relação ao todo, é limitado. Ou não serão as partes abrangidas pelo todo?
145 a Forçosamente.
Mas o que abrange, limita.
Como não?
O Uno, por conseqüência, é uno e múltiplo, todo e partes, pluralidade limitada e ilimitada.

Parece.
E como limitado, não terá também extremidades?
Necessariamente.
E então? Se for um todo, não terá de ter começo, meio e fim? Ou será possível conceber-se um todo sem esses três? Se um desses lhe faltar, ainda merecerá a denominação de todo?
De forma alguma.
b Logo, ao que parece, o Uno tem começo, meio e fim.
Sem dúvida.
Nesse caso, o meio terá de estar a igual distância das extremidades; de outro modo, não seria meio.
Não, realmente.
Como também participará de alguma forma, ao que parece: reta ou curva, ou talvez mista.
Participará, sem dúvida.
Mas, se for assim, não terá o Uno de estar em si mesmo e em outra coisa?
Como?
É que cada parte, sem dúvida nenhuma, está no todo, não havendo uma única que esteja fora dele.
Certo.
Ora, todas as partes não estão contidas no todo?
Estão.
c Ademais, é a totalidade das partes que constitui o Uno, nem uma a mais nem uma a menos.
Com efeito.
Logo, se todas as partes se encontram no todo, sendo o total esse Uno, ao mesmo título que o todo, o Uno, também, estará envolvido pelo Uno, vindo o Uno, por conseguinte, a estar nele mesmo.
É evidente.
Por outro lado, o todo não está nas partes, nem em todas nem em qualquer delas; se estivesse em d todas, forçosamente estaria em alguma; se não pudesse estar em nenhuma, não poderia estar no todo, e se essa única parte está incluída no conjunto das partes e o todo não se encontra nela, de que jeito o Uno poderia estar em todas as partes?
Não é possível.
Como não estará em outras partes, porque se estivesse em algumas delas, o maior estaria no menor, o que não é possível.

Impossível, realmente.

Ora, não estando o todo nem em muitas partes nem numa somente, nem em todas, não é inevitável estar em qualquer outra coisa ou não estar em parte alguma?

Necessariamente.

e Não estando nenhures, será nada; porém como é todo e não está em si mesmo, necessariamente terá de estar noutra coisa.

Perfeitamente.

Logo, o Uno, enquanto todo, se encontra noutra coisa que não ele mesmo; porém enquanto a totalidade das partes, encontra-se nele mesmo. Por esse modo, o Uno está necessariamente em si mesmo e em outra coisa.

Forçosamente.

Se tal é a natureza do Uno, não estará ele, por força, em movimento e em repouso?

De que modo?

De algum jeito, terá de estar parado, porque se encontra em si mesmo. Pois, estando em alguma
146 a coisa e dali não saindo, continuará no mesmo lugar, em si mesmo.

Certo.

Ora, o que está eternamente no mesmo lugar, por força terá de estar eternamente imóvel.

Perfeitamente.

Mas, como! Não será forçoso, ao contrário, que o que sempre está em outro nunca esteja no mesmo, e que, não estando no mesmo não esteja em repouso, e não estando em repouso esteja em movimento?

Certo.

Logo, é de toda necessidade que o Uno, por estar sempre em si mesmo e em outra coisa, esteja eternamente em repouso e em movimento.

É evidente.

Como terá de ser igual a si mesmo e diferente
b de si mesmo, e também, com relação aos outros, igual e diferente, se tudo o que ficou dito se lhe aplica.

Como assim?

Tudo se relaciona com tudo da seguinte maneira: ou há identidade ou há diferença; e quando não há nem identidade nem diferença, terá de haver relação como da parte com o todo ou do todo com a parte.

É evidente.

E o Uno, poderá ser parte de si mesmo?

De jeito nenhum.

Como parte, não poderá ser o todo de si mesmo, o que seria ficar como parte de si mesmo.

Impossível, sem dúvida.

Porventura, será o Uno diferente do Uno?

Absolutamente.

c Então, não será também diferente de si mesmo.

Não, de fato.

Não sendo, pois, com relação a si mesmo, nem outro nem tudo nem parte, não terá forçosamente de ser idêntico a si mesmo?

Sem dúvida.

E então? O que está em lugar diferente dele mesmo, enquanto ele próprio se mantém em si mesmo, não terá de ser diferente de si mesmo, visto encontrar-se alhures?

Eu, pelo menos, acho que sim.

Foi deste modo, pois, que o Uno se nos revelou: simultaneamente em si mesmo e em outra parte.

Revelou-se, realmente.

Neste particular, ao que parece, o Uno teria de ser diferente de si mesmo.

Parece, mesmo.

d E então? Se alguma coisa é diferente de outra, não diferirá também dessa coisa que é outra?

Necessariamente.

XVI — E não é também verdade que tudo o que não é um terá de ser diferente do Uno, como o Uno é diferente do não-um?

Como não?

Nesse caso, o Uno será diferente dos outros.

Diferente.

Considera agora o seguinte: o mesmo em si e o outro, não são opostos?

Sem dúvida.

E consentiria, porventura, o mesmo em residir no outro, ou o outro, no mesmo?

Nunca.

Logo, se nunca o outro pode estar no mesmo, não há ser no que o outro possa estar durante o e tempo que for, porque se se encontrasse durante algum tempo em alguma coisa, todo esse tempo o outro estaria no mesmo. Não é verdade?

Certo.

Logo, se o outro nunca pode estar no mesmo, jamais poderá encontrar-se em nenhum ser.

É evidente.

O outro, por conseguinte, não poderá estar nem no um nem no não-um.

Não, realmente.

Não será, pois, por meio do outro que o Uno se diferença do que não é um, nem o não-um do que é Uno.

Sem dúvida.

Como não será por eles mesmos que eles se diferençam uns dos outros, visto não participarem do diferente.

Como fora possível?

147 a Mas se eles não diferem nem por eles mesmos nem pelo diferente, de todo o jeito terão de não diferir um do outro.

Sem dúvida.

Mais: Os não-um não participam absolutamente do Uno, pois assim deixariam de ser não-um, para serem, de certo modo, um.

É verdade.

Outrossim, os não-um não poderão ser número, pois não seriam, em absoluto, não-um, se tivessem número.

Com efeito.

E agora: Os não-um serão partes do Uno? Não seria esse o caso de participarem do Uno os não-um?

Seria.

Se este for um, de modo absoluto, e os outros, b não-um, nem o Uno será parte dos não-um, nem um todo do qual os não-um seriam parte. Por outro lado, os não-um não serão parte do Uno nem dos todos, dos quais o Uno seria parte.

Não, realmente.

Porém já dissemos que as coisas que não apresentam relação recíproca nem de partes nem de todo nem de diferença, terão de ser idênticas entre si.

Dissemos, realmente.

Afirmaremos, então, que sendo essas as relações do Uno com os não-um, o Uno é idêntico a eles?

Sim.

Logo, ao que parece, o Uno é diferente dos outros e de si mesmo, como é idêntico àqueles e a si mesmo.

É a conclusão que talvez precisemos tirar do
c nosso argumento.

E, porventura, será semelhante e dissemelhante em relação a si mesmo e aos outros?

É possível.

E já que se nos revelou diferente dos outros, os outros, também, terão de ser diferentes dele.

E daí?

Mas não será diferente dos outros na medida em que os outros diferirem dele, nem mais nem menos?

Como não?

Porém, se não é nem mais nem menos, terá de ser igual.

Certo.

O que se dá com o Uno para ser diferente dos outros, e estes, por sua vez, para diferirem dele, leva o Uno a ser igual aos outros, e os outros, iguais
d ao Uno.

Que queres dizer com isso?

O seguinte: Não aplicas um nome a cada coisa?

Sem dúvida.

E então? Pronuncias o mesmo nome muitas vezes ou apenas uma?

Muitas.

E será que no caso de só o pronunciares uma única vez, designas o objeto correspondente a esse nome, e se muitas vezes, não o designarás? E quer o pronuncies uma só vez, quer muitas, não é de toda a necessidade referires-te sempre ao mesmo objeto?

Como não?

E o nome Outro, não se aplica a alguma coisa?

Sem dúvida.

Quando, pois, o pronuncias, quer o faças apenas
e uma vez, quer muitas, não designarás nada mais se não for, precisamente, o objeto a que ele se aplica.

Necessariamente.

Sendo assim, quando dizemos que os outros diferem do Uno, e o Uno, por sua vez, difere dos outros, não o aplicamos a uma natureza diferente, porém sempre àquela por ele designada.

Perfeitamente.

Mas, no mesmo ponto em que o Uno diferir
148 a dos outros e os outros diferirem do Uno, nisso mes-

mo de serem diferentes, não adquirem caráter diferente, porém idêntico. Ora, o que tem o mesmo caráter é semelhante, não é isso mesmo?

Certo.

Logo, pelo simples fato de ser o Uno diferente dos outros, terá de ser semelhante no todo, porque é no seu todo que ele difere do todo dos outros.

É possível.

XVII — De outro lado, o semelhante e o dissemelhante são contrários.

Certo.

Como o diferente é contrário do idêntico.

Isso também.

Porém já ficou demonstrado que o Uno e os outros são idênticos.

b Ficou, de fato.

Porém, ser idêntico aos outros não é uma maneira contrária à de ser diferente dos outros?

Perfeitamente.

Ora, enquanto diferente, o Uno nos pareceu semelhante.

Sim.

Logo, por ser semelhante, virá a ser dissemelhante, em virtude, precisamente, de estar sujeito à influência contrária que o faz ser semelhante. E assim o diferente deixou-o semelhante.

Parece que sim.

O Uno, por conseguinte, terá de ser, no mesmo

c passo, semelhante e dissemelhante com relação aos outros: semelhante, enquanto diferente, e dissemelhante, como idêntico.

Essa conclusão, também, parece bem fundamentada.

Tal como esta outra.

Qual?

Se sofre influência igual, não poderá ficar diferentemente influenciado; se não ficar diferentemente influenciado, não se tornará dissemelhante; se não for dissemelhante, será semelhante. Por outro lado, se sofrer influência diferente, fica diferente e, como tal, será dissemelhante.

Só dizes a verdade.

O Uno, por conseguinte, como idêntico aos outros e como diferente, por ambas as razões e por cada uma em particular, terá de ser, a um só tempo,

semelhante e dissemelhante com relação aos outros.

d Perfeitamente.

O mesmo passa com relação a si mesmo, pois ele se nos revelou diferente e idêntico a si mesmo; logo, por ambas as razões e por cada uma em separado, terá de ser semelhante e dissemelhante.

Necessariamente.

E agora? Que se dá com o Uno no que respeita ao tocar ou não tocar em si mesmo e nos outros? Reflete.

Estou refletindo.

O Uno se nos patenteou contido em si mesmo como um todo.

Certo.

E não estará também nos outros?

Está.

Logo, na medida em que está nos outros, ficará

e em contacto com eles; porém como recolhido a si mesmo, ver-se-á impedido de tocar nos outros, mas estará em contacto consigo mesmo, pelo fato de achar-se nele mesmo.

É claro.

Por tudo isso, o Uno tocará em si mesmo e nos outros.

Tocará.

E esta outra possibilidade? Tudo o que deverá tocar em qualquer coisa, não terá de estar junto da coisa que ele se acha no ponto de tocar e ocupar o lugar anexo a essa mesma coisa que vai ser tocada?

Necessariamente.

Nesse caso, o Uno, também, se tiver de tocar em si mesmo, terá de colocar-se perto de si mesmo e ocupar o lugar contíguo ao que ele próprio ocupa.

Exato.

Se o Uno fosse dois, poderia fazer isso, a saber,

149 a ocupar dois lugares ao mesmo tempo; mas enquanto for um, não quererá fazê-lo.

Não, de fato.

A mesma necessidade, pois, não permite que o Uno seja dois nem que toque em si mesmo.

A mesma, sem dúvida.

Mas também não tocará nos outros.

Por quê?

Porque, dissemos, o que deve tocar precisará estar separado daquilo que vai ser tocado, porém

contíguo a este, sem que um terceiro se interponha entre ambos.

Certíssimo.

Dois, por conseguinte, é o mínimo exigido para que haja contacto.

Realmente.

Se aos dois limítrofes houver acréscimo de b um terceiro, formarão três elementos, porém os contactos serão dois.

Certo.

Desse modo, sempre que se ajuntar um novo termo, haverá acréscimo de mais um contacto, conservando, daí por diante, a soma dos contactos uma unidade a menos, em relação ao conjunto dos termos. E quanto os dois primeiros termos ultrapassarem os contactos, para mais, dos respectivos números, em igual proporção a soma dos objetos ultrapassará a dos contactos, pois a partir desse ponto, a cada acrésc cimo de uma unidade na soma dos objetos, verificar-se-á aumento correspondente na série dos contactos.

É muito certo.

Qualquer que seja, pois, o número das coisas, sempre a soma dos contactos será menor de uma unidade.

Sem dúvida.

E onde só houver um, sem que haja dois, não pode haver contacto.

Como fora possível?

Por isso mesmo, dissemos que as coisas diferentes do Uno nem são o Uno nem dele participam, por serem outras.

Não, de fato.

Não existe, pois, número nos outros, por não haver neles o Uno.

Isso mesmo.

Logo, os outros não são nem um nem dois nem d qualquer outro número, como não têm nome seja de que natureza for.

Não têm.

O Uno, pois, está só, não podendo haver dois.

Não, evidentemente.

E não havendo dois, não haverá contacto.

Não, de fato.

Logo, nem o Uno toca nos outros nem os outros no Uno, visto não haver contacto.

Como realmente não há.

Decorre, pois, de todos esses argumentos que o Uno toca e não toca nos outros e em si mesmo.

Parece.

XVIII — E não será, também, igual e desigual a si mesmo e aos outros?

De que jeito?

Se o Uno fosse maior ou menor que os outros, e os outros, maiores ou menores do que o Uno, não seria isso devido ao fato de o Uno ser Uno ou de serem os outros diferentes do Uno, nem por serem maiores ou menores entre si, por força de sua própria essência. Para tanto, além da essência, fora necessário terem igualdade, o que os deixaria iguais. Se os outros tivessem grandeza, e o Uno pequenez, ou o inverso: grandeza o Uno e pequenez os outros, qualquer deles a que se associasse a grandeza ficaria grande, e o que viesse a receber a pequenez, pequeno.

Necessariamente.

Logo, essas duas idéias terão de existir, grandeza e pequenez; se não existissem, não poderiam ser contrárias entre si nem ocorreriam no ser.

Como o poderiam?

150 a Se no Uno houver pequenez, esta ou se achará no todo ou em uma de suas partes.

Necessariamente.

E se estiver no todo? Não terá ou de envolvê-lo ou de alongar-se ao lado do Uno em toda a sua extensão?

É evidente.

Se for co-extensivo com o Uno, a pequenez terá de ser igual a ele, e no caso de ultrapassá-lo, será maior.

Como não?

Mas, será possível vir a ficar a pequenez igual a alguma coisa ou maior do que ela, passando, assim, a atuar como grandeza ou como igualdade, não como ela mesmo?

Não é possível.

b Então, não será no conjunto do Uno que ficará a pequenez, porém numa de suas partes.

Certo.

Como não poderá ficar, também, em toda a extensão de uma parte, pois ocorreria o mesmo que com o todo: ou seria maior do que a parte em que estivesse, ou igual a ela.

Necessariamente.

De onde vem que nunca a pequenez poderá estar em alguma coisa, nem no todo nem em suas partes, nada podendo haver de pequeno, tirante a própria pequenez.

Parece mesmo que não pode.

A grandeza, também, não poderá estar nele, pois c com isso teria de haver algo maior do que a própria grandeza, a saber: aquilo em que a grandeza se instalasse, e isso sem que para ele haja algo pequeno que a grandeza precisasse ultrapassar, dado que seja grande, o que não será possível, visto não haver pequenez em parte alguma.

É verdade.

Mas, a grandeza em si mesma só poderá ser maior do que a pequenez em si mesma, como não poderá ser menor a pequenez em si mesma se não o for da própria grandeza em si.

Não, de fato.

De onde se conclui que os outros não são nem maiores nem menores do que o Uno, por não terem grandeza nem pequenez, não sendo em relação ao d Uno que ambas têm a faculdade de ultrapassar ou de serem ultrapassadas, mas apenas em suas relações recíprocas. O Uno, por sua vez, não poderá ser nem maior nem menor do que ambas, por não possuir nem grandeza nem pequenez.

Parece mesmo que não pode.

Ora, se o Uno não é nem maior nem menor do que os outros, não poderá ultrapassá-los nem ser ultrapassado por eles.

Forçosamente.

Ora, o que nem ultrapassa nem é ultrapassado, de toda a necessidade terá de ser co-extensivo, e com o que for co-extensivo, será igual.

Como não?

e O mesmo se passa com o Uno em relação a si próprio: não contendo nem grandeza nem pequenez, não poderá ultrapassar-se nem ser ultrapassado por si mesmo; terá de ser co-extensivo consigo mesmo e, como tal, igual a si mesmo.

Perfeitamente.

O Uno, por conseguinte, será igual a si mesmo e aos outros.

Parece.

Mais: como ele está em si mesmo, terá de estar para fora e em torno de si mesmo, e na qualidade de envolvente terá de ser maior, como, na de envolvido, menor do que ele mesmo; de onde 151 a vem que o Uno é, a um só tempo, e maior e menor do que ele mesmo.

Sem dúvida.

E o seguinte, também, não terá de ser inevitável, que nada exista fora do Uno e dos outros?

Como não?

Porém, sempre o que existe terá de estar em alguma parte.

Certo.

Mas o que existe algures, terá de estar em algo maior, por isso mesmo que é menor. Não há maneira diferente de alguma coisa estar noutra.

Não, de fato.

Mas, visto nada haver fora dos outros e do Uno, e terem de estar em alguma coisa, não será inevitável que todos estejam neles mesmos, a saber, os outros no Uno e o Uno nos outros, ou que não b estejam em parte alguma?

É claro.

Conseqüentemente, uma vez que o Uno está nos outros, os outros terão de ser maiores do que o Uno, pelo fato mesmo de envolvê-lo, e o Uno, menor do que os outros, por ser envolvido por eles. Porém, visto os outros se encontrarem no Uno, pela mesma razão terá de ser o Uno maior do que os outros, e os outros, menores do que o Uno.

Parece.

O Uno, por conseguinte, é igual a si mesmo e aos outros, como é maior e menor do que ele mesmo e os outros.

É evidente.

Ora, sendo ele maior e menor, e também igual, terá de ter medidas iguais a si mesmo e aos outros, como também maiores e menores; e se tiver me- c didas, terá partes.

Como não?

Com medidas iguais, maiores ou menores, terá

de ser numericamente superior e inferior a si mesmo e aos outros, e também igual a si mesmo e aos outros.

Como assim?

Há de ser de maior medida do que as coisas que ele ultrapassa em grandeza, e quanto mais medidas, mais partes. O mesmo vale para as iguais.

Certo.

Sendo, por conseguinte, e maior e menor do que ele mesmo, e igual a si mesmo, terá de ter medidas d iguais a si mesmo ou maiores e menores do que ele mesmo; e se tem medidas, terá partes.

Como não?

Sendo igual a ele mesmo em partes, será igual em número a si mesmo; se tiver mais, será de número maior; se tiver menos, menor.

É evidente.

E não se passa o mesmo em relação ao Uno com os outros? Se parecer maior do que eles, por força terá de ser-lhes numericamente superior; se menor, inferior; e se for de grandeza igual, também será de igual número que os outros.

Forçosamente.

e Por tudo, isso, como parece, o Uno terá de ser igual, superior e inferior em número, tanto em relação consigo mesmo como com os outros.

Sem dúvida.

XIX — E do tempo, o Uno também não participa? Como tal, ele não é e não se torna mais moço e mais velho do que ele mesmo e do que os outros, como não será nem mais moço nem mais velho do que ele mesmo e do que os outros, por participar do tempo?

Como assim?

Inicialmente, tem a propriedade de ser, por isso mesmo que é Uno.

Certo.

E que significará Ser, se não for participação da existência em conjunção com o tempo presente, 152 a como Era, em conjunção com o tempo passado, e Será, com o futuro?

Isso, precisamente.

Logo, se participa do ser, terá de participar do tempo.

Perfeitamente.

A saber, do tempo que passa?
Sim.
Então, terá de ficar cada vez mais velho do que ele mesmo, visto andar com o tempo.
Necessariamente.
Porém devemos estar lembrados de que o que se torna mais velho, só envelhece com relação a algo mais moço.
Estamos, sem dúvida.
Logo, uma vez que o Uno se torna mais velho do que ele mesmo, esse ficar mais velho do que
b ele mesmo só se processa com referência ao ficar mais moço.
Necessariamente.
A esse modo, torna-se a um só tempo mais velho e mais moço do que ele mesmo.
Certo.
Porém ele não será mais velho somente quando atinge o tempo presente, interposto entre o Foi e o Será? Pois ao passar do Antes para o Depois, não há de saltar por cima do Agora.
Não, de fato.
E não é certo que, ao atingir o momento pre-
c sente ele pára de envelhecer? Nesse instante, ele não se torna mais velho: é mais velho. Se continuasse a avançar, jamais poderia ser alcançado pelo Agora; faz parte da natureza do que avança tocar simultaneamente em duas coisas, o Agora e o Depois, deixando o Agora para trás e apossando-se do Depois no próprio ato de tornar-se, entre o Depois e o Agora.
É verdade.
Mas se tudo o que devém não pode prescindir do Agora, todas as vezes que é deixará de devir, para
d ser aquilo mesmo que se acha implícito no seu devir.
É evidente.
É o que acontece com o Uno: quando, no processo de envelhecer, atinge o presente, pára de devir e é, nesse momento, mais velho.
Perfeitamente.
Como também é mais velho do que aquilo em relação ao que se tornava mais velho: tornou-se mais velho do que ele mesmo.
Sim.
Porém o que é mais velho só é mais velho em relação ao que é mais moço.

Certo.

O Uno, por conseguinte, é mais moço do que ele mesmo, sempre que atinge o presente, no processo de envelhecer.

Necessariamente.

e Porém o Agora acompanha sempre o Uno durante toda sua existência, pois o Uno é, sempre, Agora toda vez que é.

Nem poderia deixar de sê-lo.

Logo, o Uno é e se torna sempre mais velho e mais moço do que ele mesmo.

Parece.

Porém ele é ou devém mais tempo do que ele mesmo, ou o mesmo tempo?

O mesmo.

Mas se ele é ou devém durante o mesmo lapso de tempo, terá de ser da mesma idade.

Como não?

Mas o que tem a mesma idade, não é mais velho nem mais moço.

Não, realmente.

Por conseguinte, já que o Uno é e devém igual tempo que ele mesmo, não poderá ser nem tornar-se mais moço nem mais velho do que ele mesmo.

Penso que não.

E com os outros, que acontece?

153 a Não saberei dizê-lo.

Porém o seguinte saberás: que os outros além do Uno, se forem, de fato, outros, e não apenas o Outro, serão mais numerosos do que o Uno; se fossem apenas o Outro, seriam um; porém sendo outros, terão de ser mais e constituir multidão.

Multidão.

Porém se constituem multidão, terão de participar de algum número mais do que um.

Como não?

Ora bem. E a respeito de número, quais diremos que nasceram primeiro e se formaram: os maiores ou os menores?

Os menores.

Logo, o mínimo antes de todos, sendo esse, precisamente, o Uno. Não é isso?

Certo.

b Daí se conclui que, de tudo o que tem número, o Uno foi o primeiro a nascer. Porém os outros tam-

bém têm número, visto serem outros, não apenas outro.

Têm, de fato.

Tendo sido o primeiro a nascer, ao que imagino, nasceu antes, vindo depois os outros; mas o que nasce depois é mais novo do que o que nasce antes; de onde vem serem mais novos os outros do que o Uno, e o Uno mais velho do que os outros.

Pois que seja.

XX — E o seguinte: o Uno se terá formado contra sua própria natureza, ou isso não será possível?

Não é possível.

c Porém o Uno já se nos revelou como tendo partes. Ora, se é constituído de partes, terá de ter princípio, fim e meio.

Certo.

Porém, não é o começo, em tudo, o que se forma primeiro, tanto no Uno como em cada uma das outras coisas, e, depois do começo, tudo o mais, até o fim?

Como não?

Todavia, não diremos que tudo o mais são as partes do todo e do Uno e que foi só com o fim que este se tornou Uno e todo?

Diremos, sem dúvida.

Porém eu penso que o fim é o último a formar-se, e que faz parte da natureza do Uno nascer d juntamente com ele, de sorte que se for de toda a necessidade que o Uno em si mesmo não nasça contrariamente à sua natureza, pelo fato de nascer juntamente com o fim, a ordem natural é que ele nasça por último.

É evidente.

Logo, o Uno é mais novo do que os outros, e os outros, mais velhos do que o Uno.

Isso, também, se me afigura evidente.

Mas, como? O começo ou qualquer outra parte do Uno ou do que for, uma vez que seja uma parte, não partes, não terá de ser um, visto ser uma parte?

De toda a necessidade.

Conseqüentemente, o Uno nasce com a primeira e coisa que nasce, e depois com a segunda, e não pode faltar em todos os nascimentos subseqüentes, até que, depois de alcançar o último, se torna um todo,

sem deixar de ter em sua formação nem meio, nem começo, nem fim, nem nada de nada.

É verdade.

O Uno, por conseguinte, é da mesma idade que todo o resto, de sorte que, a menos que viesse a nascer contra sua própria natureza, o Uno não nasceu nem antes nem depois dos outros, porém

154 a ao mesmo tempo. Assim, de acordo com o presente argumento, o Uno não seria nem mais velho nem mais novo do que os outros, nem os outros, mais velhos ou mais novos do que o Uno; ao passo que o argumento anterior o fazia mais velho e mais moço, passando-se o mesmo com os outros em relação a ele.

Perfeitamente.

Assim é e assim nasceu. E agora, que pensar da tese de tornar-se o Uno e mais velho e mais moço do que os outros, e os outros mais do que ele, sem com isso vir a ficar nem mais velho nem mais moço? Com o devir não se passaria a mesma coisa que com o ser? ou será diferente?

b Sobre isso, não sei o que diga.

Eu, pelo menos, posso afirmar que se um ser é mais velho do que outro, não poderá ficar mais velho do que a diferença das respectivas idades ao seu nascimento, e também que o mais moço nunca poderá ficar mais moço ainda. Porque se acrescentarmos quantidades iguais a quantidades desiguais — ou se trate do tempo ou do que quer que seja — a diferença daí resultante se conservará sempre igual à do começo.

Sem dúvida.

Logo, de jeito nenhum o que é ficará mais velho

c ou mais moço seja do que for, por manter-se sempre igual a diferença de idade: um se tornou e é mais velho; e o outro, mais moço; porém nenhum passa a ser uma coisa ou outra.

É muito certo.

Logo, o Uno que é, não se torna nem mais velho nem mais moço do que os outros que são.

Sem dúvida.

Porém vê se por este outro prisma eles não se tornam mais moços ou mais velhos.

Qual será?

Pelo fato de nos ter aparecido o Uno mais velho do que os outros, e os outros mais velhos do que o Uno.

E daí?

Quando o Uno é mais velho do que os outros, é que sem dúvida ele existe há mais tempo do que

d os outros?

Certo.

Insiste nesse raciocínio. Se a um tempo mais longo e a um mais curto ajuntarmos um tempo igual, daí por diante o mais longo ultrapassará o mais curto da mesma fração ou de uma fração menor?

De uma fração menor.

Então, a diferença da idade entre o Uno e os outros não continuará sendo a mesma do começo; à medida que o Uno é acrescido das mesmas quantidades de tempo que os outros, diminui a diferença inicial da idade. Ou não?

Diminui.

Ora, se a diferença de idade de um com relação a outros diminui, não fica ele mais novo relativamente aos que ele mesmo era mais velho?

Sim, mais novo.

Logo, se fica mais novo, os outros não ficaram mais velhos do que eram antes?

Perfeitamente.

Sendo assim, o que se tornou mais novo torna-se mais velho em relação ao que nasceu antes dele e é mais velho. Porém, de fato, nunca é mais velho; não pára de ficar mais velho do que o outro; um não deixa de rejuvenescer, e o outro de envelhecer.

155 a Por sua vez, o mais velho se torna mais moço do que o mais moço. Marchando os dois em sentido contrário, tornam-se o contrário um do outro, a saber: o mais moço, mais velho do que o mais velho, e o mais velho, mais moço do que o mais moço; porém o que nunca conseguem é chegar ao fim desse processo, porque se o conseguissem, deixariam de tornar-se: seriam. O que se dá é que todos se tornam reciprocamente mais velhos e mais moços. O Uno se torna mais moço do que os outros, por se nos ter revelado mais velho e haver nascido

b primeiro, e os outros, mais velhos do que o Uno, por haverem nascido mais tarde. O mesmo raciocínio vale para os outros com relação ao Uno, por se nos terem revelado mais velhos e nascido primeiro.

É assim também que eu penso.

Logo, desde que nenhuma coisa pode ficar nem mais velha nem mais nova do que outra, por isso mesmo que a diferença de idade se manterá sempre a mesma, nem o Uno poderá ficar mais velho ou mais novo do que os outros, nem os outros, mais ou menos do que o Uno. Por outro lado, desde que varia indefinidamente a fração da diferença entre os que nasceram primeiro e os que vieram depois, e o c inverso, é inevitável que os outros se tornem mais velhos e mais moços do que o Uno, e o contrário disso: o Uno, mais velho e mais moço do que os outros.

Perfeitamente.

Disso tudo se conclui que o Uno é e se torna mais moço e mais velho do que ele mesmo e do que os outros, e não é nem se torna mais novo nem mais velho do que ele mesmo nem do que os outros.

Exatíssimo.

Mas, pelo fato de participar o Uno do tempo d e poder ficar mais velho ou mais moço, não será forçoso, também, participar do passado, do presente e do futuro, visto participar do tempo?

De toda a necessidade.

Então, o Uno era, é e será, como tornou-se, torna-se e se tornará.

Como não?

Sendo assim, deve haver algo dele e em relação com ele: houve, há e haverá.

Sem dúvida.

Então, terá de haver conhecimento, opinião e sensação do Uno, visto jogarmos neste momento com tudo isso na sua apreciação.

Falas com muito acerto.

Logo, terá nome e explicação, como de fato está sendo nomeado e expresso, valendo para o Uno tudo e o mais que nestas conexões se aplica a outras coisas.

Absolutamente certo.

XXI — Consideremos o assunto sob novo aspecto, o terceiro. Se o Uno é tal como o descrevemos: um e múltiplo, e também nem um nem múltiplo, além de participar do tempo, não será de toda a necessidade que haja um momento em que ele, como Uno, participe do ser, e outro momento em que, por não ser Uno, deixe de participar?

Necessariamente.

E ser-lhe-á possível não participar no momento em que participa, ou então participar quando não participa?

Não é possível.

Num determinado tempo, então, ele participa, e noutro, diferente do primeiro, não participa. É a única maneira de participar e não participar da mesma coisa.

156 a Certo.

Então, terá de haver um tempo em que ele toma parte do ser e outro em que deixa de tomar. Pois, como seria possível participar e não participar da existência sem um instante determinado em que ele comece a existir e outro em que pára de existir?

Não há jeito.

Começar a existir não é o que denominamos nascer?

Sem dúvida.

E deixar de existir, não é perecer?

Isso também.

O Uno, por conseguinte, como parece, começando a existir e deixando de existir, nasce e morre.

Necessariamente.

Mas, por ser ele Uno e múltiplo, e nascer e b perecer, não implicará a morte do múltiplo seu nascimento como Uno, e o inverso disso: a morte do Uno, seu nascimento como múltiplo?

Perfeitamente.

Mas, tornar-se Uno e múltiplo não significa para ele, necessariamente, combinar e separar-se?

Sem a menor dúvida.

E tornar-se semelhante e dissemelhante, não é assimilar e desassimilar?

Sim.

E tornar-se maior, menor ou igual, não será crescer, decrescer ou igualar-se?

c Isso mesmo.

Mas, parar quando em movimento, ou passar da imobilidade para o movimento, só poderá fazê-lo se não se encontrar num determinado tempo.

Como assim?

Passar do repouso para o movimento ou mover-se primeiro para depois imobilizar-se, é o que não pode ocorrer sem mudança.

Como seria possível?

Por outro lado, não há um determinado tempo em que a mesma coisa possa estar em repouso e em movimento.

Sem dúvida.

Bem como não pode haver mudança sem transição.

Não, evidentemente.

Então, quando é que se opera a transição? Não há de ser quando está em repouso nem quando está d em movimento, nem, ainda, quando se acha no tempo.

Sem dúvida.

Mas, existirá essa coisa estranha em que se diz que ele está quando muda de posição?

Que coisa?

O instante. O vocábulo Instante parece significar algo assim como o ponto da mudança em direções opostas. Sim, não será da imobilidade, enquanto imóvel, que ele se mudará, nem do estado de movimento, como tal. Essa coisa de natureza inapreensível, o Instante, se encontra situada entre e o movimento e o repouso, sem estar em nenhum tempo, sendo que a transição converge para ele e dele parte, da coisa em repouso para o movimento e do movimento para o repouso.

É possível.

Sendo assim, dado que o Uno esteja em repouso e em movimento, terá de mudar-se, na passagem de um desses estados para o outro, pois somente em tais condições chegará a fazer ambas as coisas. Mas, ao mudar-se, muda instantaneamente, e no instante preciso da mudança não poderá estar em nenhum tempo, muito menos em movimento ou em repouso.

Sem dúvida.

O mesmo ocorre com as outras mudanças, quando passa da existência para a morte ou da não 157 a existência para o nascimento, encontrando-se num estado intermediário entre certas formas de movimento e de repouso, de sorte que nessa ocasião nem é existente nem não-existente, nem nasce nem morre.

Parece que é assim mesmo.

Pelas mesmas razões, passando do Uno para o múltiplo e do múltiplo para o Uno, não será nem

um nem múltiplo, nem se combina nem se desagrega. Assim, também, na passagem do semelhante para o dissemelhante ou na do dissemelhante para o semelhante, não é nem semelhante nem dissemelhante, como não se acha no estado de assimilação nem no de dessassimilação. O mesmo se passa na transição

b do pequeno para o grande e o igual, e na de sentido contrário: não poderá ser nem pequeno nem grande nem igual, como não estará crescendo nem decrescendo nem ficando igual.

Parece mesmo que não.

Eis tudo o que pode acontecer com o Uno, no caso de existir.

Sem dúvida.

XXII — E agora, passaremos a considerar o que ocorre com os outros, no caso de existir o Uno?

Consideremos.

Digamos, então: admitindo-se que o Uno exista, que acontecerá com as coisas que não são o Uno?

Sim, perguntemos isso mesmo.

Visto serem outras coisas que não o Uno, essas outras coisas não serão o Uno, sem o que não seriam outras que não o Uno.

Certo.

c Por outro lado, as outras coisas não poderão estar totalmente privadas do Uno, devendo, de certo modo, participar dele.

De que jeito?

Porque as outras coisas que não o Uno só são outras por serem constituídas de partes; se não tivessem partes, seriam simplesmente um.

Certo.

Porém só há partes, é o que afirmamos, com relação a algum todo.

Sim, afirmemo-lo.

Porém o todo terá, por força, de ser uma unidade de muitas coisas, cujas partes são, precisamente, partes, pois cada parte terá de ser parte não de muitas coisas, mas de um todo.

Como assim?

É o seguinte: se alguma coisa fosse parte de uma pluralidade na qual também ela estivesse in-

d cluída, passaria a ser parte de si mesma, o que não é possível, e também de cada uma das outras partes, por sê-lo de todas. Porque, se não fosse parte de uma,

sê-lo-ia de todas, com exceção dessa uma, e assim não seria parte de cada uma das partes, e não sendo parte de nenhuma, não o seria de nenhuma das dessa pluralidade. Ora, não sendo de nenhuma, não poderia ser parte ou o que quer que seja de todas essas coisas com as quais ela não tem nenhuma relação.

É evidente.

Assim, a parte não é parte nem da pluralidade nem de todas as suas partes, porém de uma certa idéia ou de certa unidade a que damos o nome de

e todo, unidade perfeita nascida desse todo. Disso, apenas, é que a parte é parte.

De inteiro acordo.

Se os outros, pois, têm partes, participarão também do todo e do Uno.

Exato.

Por isso, as outras coisas que não o Uno terão necessariamente de ser um todo perfeito, com partes.

Forçosamente.

O mesmo argumento vale para cada parte em separado, que terão forçosamente de participar do Uno. Se cada uma delas é parte, a expressão Cada

158 a uma implica unidade, distinta do resto e existente por si mesma, visto ser parte.

Certo.

Mas é óbvio que para participar do Uno terá de ser diferente, sem o que não participaria dele: seria o próprio Uno. Porém tirante a própria unidade, nada mais pode ser unidade.

Nunca!

Assim, o todo e as partes terão necessariamente de participar do Uno; aquele seria um todo do qual as partes seriam partes, e cada uma destas, por sua vez, uma parte do todo, parte una e individual desse todo.

Certo.

b Porém as coisas que participam do Uno não terão de ser diferentes do Uno de que elas participam?

Como não?

Mas as coisas diferentes do Uno terão de ser múltiplas, pois se não fossem um nem mais de um, nada seriam.

Nada, realmente.

Por serem mais numerosas do que o Uno, tanto as coisas que participam do Um-parte como do Um-todo, não serão forçosamente de número infinito pelo próprio fato de participarem do Uno?

Como assim?

Examinemos o problema do seguinte modo: Não é evidente que no instante preciso em que vão participar do Uno, nem são ainda o Uno nem dele participam?

c Claro.

Logo, terão de ser múltiplas, por ainda não estar nelas o Uno.

Múltiplas, sem dúvida.

E então? E se nos decidíssimos a eliminar mentalmente a menor porção possível de conceber-se, essa partícula assim retirada, visto não participar do Uno não seria forçosamente multiplicidade, não unidade?

Necessariamente.

Assim, insistindo em considerar dessa maneira e em si mesma a natureza estranha à idéia, tudo o que nela viermos a perceber não será de número infinito?

Perfeitamente.

Então, quando cada parte, uma após outra, se

d tornou parte, passam todas a apresentar limites tanto entre elas próprias como em relação com o todo, o mesmo acontecendo com o todo em relação às partes.

É muito certo.

Desse modo, a conseqüência para as outras coisas que não o Uno, quando na companhia do Uno, parece ser a aquisição de algo novo que lhes confere limites em suas relações recíprocas; mas, por sua própria natureza, elas são ilimitadas.

É possível.

Por isso, as coisas outras que não o Uno, como todo e como partes, são infinitas e participam de limite.

Perfeitamente.

E porventura não serão também semelhantes e

e dissemelhantes, tanto em suas relações recíprocas como com elas mesmas?

De que jeito?

Do seguinte: se por sua própria natureza todas forem ilimitadas, todas apresentam o mesmo caráter.

Perfeitamente.

Por outro lado, pelo próprio fato de todas participarem de limite, todas são afetadas de igual modo.

Sem dúvida.

Mas, por isso mesmo que é da condição de todas serem simultaneamente limitadas e ilimitadas, apresentam caracteres contrários entre si.

159 a Certo.

Porém todos os contrários são tão dissemelhantes quanto possível.

Como não?

Logo, com respeito a cada um dos caracteres, as outras coisas que não o Uno são semelhantes a elas mesmas e entre si, e em virtude dos dois, inteiramente contrárias e de todo em todo dissemelhantes.

Certo.

Sendo assim, as outras coisas serão ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes a elas mesmas e entre si.

É possível.

Como serão reciprocamente idênticas e diferentes, em movimento e em repouso, não nos sendo, ademais, difícil demonstrar que as coisas que não o Uno estão sujeitas a todas as afecções contrárias,

b visto se nos terem revelado como passíveis das mesmas afecções.

Falaste com muito acerto.

XXIII — Deixando de lado essas questões, por evidentes, voltemos a perguntar se, existindo o Uno, serão diferentes as conseqüências para as coisas que não o Uno, ou apenas as que acabamos de considerar?

Sim, façamos isso mesmo.

Então, comecemos de novo e perguntemos: Se o Uno existe, que se passará com as outras coisas diferentes do Uno?

Sim, perguntemos.

Porém, tirante eles, não há um terceiro, distinto do Uno e distinto dos outros, pois diz-se tudo com

c dizer o Uno e os outros.

Tudo, realmente.

Além deles, nada há em que o Uno e os outros possam estar juntos.

Não, de fato.

Logo, o Uno e os outros nunca estão juntos na mesma coisa.

Parece mesmo que não.

Estarão, pois, separados?

Sim.

Como também já dissemos que o que é verdadeiramente Uno não tem partes.

Como poderia ter?

Desse modo, o Uno não poderá estar nem inteiro nem por partes nas outras coisas, se estiver separado das demais coisas e carecer de partes.

Como o poderia?

Então, de jeito nenhum as outras coisas poderão d participar do Uno, por não participarem dele nem por alguma de suas partes nem pelo todo.

Parece mesmo que não.

Logo, sob nenhum aspecto as outras coisas são um, e não contêm unidade de qualquer espécie.

Não, realmente.

As outras, também, não poderão ser múltiplas; se o fossem, cada uma delas seria uma parte do todo. O certo é que as outras coisas diferentes do Uno nem são múltiplas nem uma, nem todo nem partes, por não participarem do Uno sob nenhum aspecto.

É justo.

Outrossim, as outras coisas que não o Uno não serão dois nem três, nem contêm dois nem três, e por serem inteiramente privadas do Uno.

Isso mesmo.

Como também, em si mesmas, as outras coisas não serão nem semelhantes nem dissemelhantes, não havendo nelas semelhança nem dissemelhança, pois se fossem semelhantes e dissemelhantes ou contivessem semelhança e dissemelhança, as coisas diferentes do Uno conteriam em si mesmas duas idéias reciprocamente contrárias.

É evidente.

Mas é de todo em todo impossível participar do dois o que não participa de nada.

Impossível.

Logo, as outras coisas não são nem semelhantes nem dissemelhantes, nem ambas as coisas ao mesmo tempo. Se fossem semelhantes ou dissemelhantes, participariam de uma dessas duas idéias, e se fossem uma e outra coisa, de duas idéias contrárias, o que já vimos não ser possível.

160 a

É muito certo.

Como não serão idênticas nem diferentes, nem móveis nem imóveis, e também não nascem nem perecem; não são nem maiores, nem menores, nem iguais, como não são passíveis de nenhuma afecção de qualquer espécie, pois se o fossem participariam do um, do dois, do três, do par e do ímpar, o que já vimos não ser possível, por serem inteiramente privadas do Uno.

b

É muito certo.

A esse modo, se o Uno é, terá de ser tudo, como também não será nada, tanto em referência a ele mesmo como às outras coisas.

Exatíssimo.

XXIV — Muito bem. E agora, na hipótese de não existir o Uno, não teremos de examinar que conseqüências decorrem disso?

É o que precisaremos fazer.

Que significa, então, este pressuposto: Se o Uno não existe? Será diferente nalgum ponto do seguinte: Se o Uno existe?

Sim, diferente.

Diferem, apenas, ou significarão precisamente o contrário as expressões: Se o Uno não é, e Se o Não-um não é?

c

O contrário, em toda a linha.

E se alguém disser: A grandeza não é, ou A pequenez não é, ou qualquer coisa do mesmo gênero, não é evidente que de cada vez se determina a não existência de uma coisa diferente?

Sem dúvida.

Sendo assim, no presente caso, quando alguém diz: Se o Uno não existe, é evidente que se refere à não existência de algo diferente das outras coisas, tornando-se-nos perfeitamente compreensível o que esse alguém quer dizer.

Sim, compreensível.

Em primeiro lugar, sempre que essa pessoa mencionar o Uno, refere-se a algo que pode ser conhecido

e, ademais, diferente das outras coisas, quer lhe acrescente o ser, quer o não-ser, pois não deixamos,
d com isso, de saber o que seja essa coisa que dizemos não existir, e também que ela difere de todas as outras. Ou não?

Necessariamente.

Retomemos do começo nossa hipótese, Se o Uno não é, e consideremos suas conseqüências. Inicialmente, teremos de conceder-lhe, ao que parece, que é objeto do conhecimento, pois de outra forma não se poderia entender o que significa dizer-se Se o Uno não é.

Certo.

E também que as outras coisas diferem dele, pois de outra forma não fora possível afirmar que ele é diferente dos outros.

Isso mesmo.

E além do conhecimento, cabe atribuir-lhe diferença, porque não nos referimos à diferença das
e outras coisas, quando dizemos que o Uno é diferente dos outros, porém à sua própria diferença.

É evidente.

Além disso, o Não-um que não é, participa também de relações como Daquele, De alguma coisa, Deste, A este, Destes, e de mil outras determinações análogas. Não se poderia falar nem do Uno nem das outras coisas diferentes do Uno, bem como nada haveria dele ou para ele, nem se poderia dizer algo a seu respeito, se ele não participasse de alguma coisa ou de tudo o mais que ficou dito.

Certo.

Existência, por conseguinte, o Uno não pode ter, dado que não é, porém nada impede de par-
161 a ticipar de muitas coisas; sim, é até mesmo inevitável que participe, visto tratar-se precisamente desse Uno que não existe, não de outra coisa. Pois se não for o Uno, esse mesmo Uno que não existe, e se se trata de outra coisa, nem valerá a pena abrir a boca. Mas se é esse mesmo Uno, não qualquer outra coisa, cuja existência está em causa, não somente lhe cabe a designação Desse mesmo como infinitas outras.

Perfeitamente.

Terá também de ser dissemelhante com relação às outras coisas; sendo as outras coisas diferentes do Uno, serão também de outra forma.

Certo.

De outra forma, não quererá dizer diverso?

Como não?

Como diverso é dissemelhante?

b Dissemelhante, sem dúvida.

Logo, se são dissemelhantes ao Uno, é claro que esse dissemelhante só será dissemelhante com relação a algum dissemelhante.

É evidente.

Há, por conseguinte, dissemelhança no Uno em relação às outras coisas que lhe são dissemelhantes.

Parece.

Ora, se ele apresenta dissemelhança com relação a outras coisas, não será inevitável ter semelhança consigo mesmo?

De que jeito?

Porque se o Uno apresentasse dissemelhança com o Uno, o de que falamos não poderia ser o Uno, e nossa hipótese não versaria sobre o Uno, mas sobre algo diferente do Uno.

Perfeitamente.

O que não é possível.

c Não, realmente.

Logo, importa que o Uno seja semelhante a si mesmo.

Importa, pois não.

Ademais, não é igual às outras coisas; ser igual implica existência, além de ficar sendo igual às outras coisas em virtude da própria igualdade, dois pressupostos absolutamente inaceitáveis, se o Uno não existir.

Inaceitáveis, realmente.

E se não é igual aos outros, forçosamente os outros não serão iguais a ele.

Sem dúvida.

Mas, o que não é igual, não será desigual?

Sim.

E o desigual, não é desigual ao desigual?

Como não?

Desse modo, o Uno participa da desigualdade
d no que respeita a serem os outros desiguais a ele?

Participa.

Mas a desigualdade comporta grandeza e pequenez.

Comporta.

Logo, nesse Um há grandeza e pequenez.
É possível.
Porém grandeza e pequenez estão sempre distantes uma da outra.
Perfeitamente.
De onde vem que entre ambas há algum intermediário.
Sem dúvida.
E poderás indicar outro intermediário além da igualdade?
Não há outro.
Onde ocorre grandeza e pequenez, terá de haver entre as duas a igualdade.
É evidente.

e Sendo assim, o Uno que não é, ao que parece, participa da igualdade, da grandeza e da pequenez.
Parece, realmente.
Como também é preciso que de algum modo participe do ser.
De que jeito?
Tudo terá de passar-se com ele conforme dissemos; a não ser assim, não falaríamos verdade, quando dissemos que o Uno não é. Mas, se formos verídicos, é evidente que nos referimos ao que existe. Não é isso mesmo?
Sem dúvida.
Se pretendemos dizer a verdade, por força teremos de dizer o que é.

162 a Necessariamente.
Então, pelo que se vê, o Uno é não-existente, pois se não fosse não-existente, algo do ser se insinuaria no não-ser, passando ele num ápice a existir.
Sem dúvida nenhuma.
É preciso, portanto, para que continue a não existir, que ele tenha algum nexo com o não-ser, o

b ser do não-ser, exatamente como o que existe precisa ter o não-ser do não-ser, para plenamente existir. A única maneira de assegurar que o existente existe e o não existente não existe é participar o existente da existência do ser existente e da não existência do ser não existente, para poder plenamente existir, como o não existente terá também de participar da essência do não-ser implicada no não-ser existente e na do ser implicada no ser não-existente, para ter completa não-existência.

Tudo isso é certo a mais não poder ser.
Logo, uma vez que o ser participa do não-ser, e o não-ser participa do ser, o Uno, também, dado que não existe, terá de participar do ser para não existir.
Necessariamente.
Como aparecerá existência no Uno, se ele não existir.
É evidente.
E também não-existência, por isso mesmo que não existe.
Como não?
Concebe-se que uma coisa em determinadas circunstâncias possa mudar de condição sem alterar-se em nada?
Não é possível.
Tudo isso, pois, é indício de mudança, passar
c qualquer coisa de uma condição para outra.
Como não?
Mudança, porém, é movimento. Ou que diremos?
Movimento.
Mas o Uno se nos revelou como existente e como não existente.
Certo.
Por conseguinte, como estando e não estando em determinada condição.
Parece.
Como o Uno que não é, pareceu-nos também em movimento, visto passar do ser para o não-ser.
É possível.
Todavia, se não está em parte alguma, entre os seres, como não estará algures, se tiver de não ser, não poderá mudar de um lugar para outro.
Como o poderia?
Não se move, pois, com trocar de lugar.
Não, de fato.
d Como não gira no mesmo, por não ter nenhum contacto com o mesmo, pois o mesmo é existente, e o que não existe não poderá estar no que existe.
É impossível, realmente.
Logo, o Uno que não é não pode girar naquilo em que ele não está.
Sem dúvida.
Como não sofre nenhuma alteração em si mesmo, nem o Uno que existe nem o que não existe; nossas reflexões deixariam de referir-se ao Uno, se ele se

mudasse noutro diferente dele mesmo, para referir-se a outra coisa.

Certo.

Ora, se ele não se modifica nem gira em torno do mesmo ponto nem passa de um lugar para outro,

e como, então, poderá movimentar-se?

Não há jeito.

Mas o que não se mexe do lugar, está em repouso, e o que está em repouso fica estacionário.

Necessariamente.

Logo, ao que parece, o Uno que não é se encontra simultaneamente parado e em movimento.

Parece.

Ademais, se se movimenta, é de toda a necessidade que se altere, pois quanto mais uma coisa se

163 a movimenta, tanto mais se distancia de sua primitiva condição, para assumir outra.

Exato.

Então, movimentando-se o Uno, modifica-se.

Certo.

Mas, se não se movimenta de maneira nenhuma, de nenhum jeito, também, se alterará.

Não, realmente.

Logo, pelo fato de movimentar-se o Uno que não é, modifica-se; se não se movimentasse, não se modificaria.

Sem dúvida.

Desse modo, o Uno que não é modifica-se e não se modifica.

É evidente.

Mas, não é de toda a necessidade que o que se altera fique diferente do que era antes e deixe de existir em sua primeira condição, e que o que

b não se altera não se desenvolva nem pereça?

Necessariamente.

Logo, o Uno não existente nasce e perece, pelo fato de alterar-se; e por não alterar-se, nem nasce nem perece.

Sem dúvida.

XXV — Retornemos ao começo, para ver se chegamos às mesmas conclusões de agora ou a conclusões diferentes.

É o que precisaremos fazer.

Então, se o Uno não existe, é o que perguntamos,

c que acontece com ele?

Eis o problema.

Quando enunciamos Não é, queremos indicar outra coisa, tirante a ausência de existência naquilo que afirmamos não ser?

Não será senão isso.

Quando dizemos que alguma coisa não é, não queremos afirmar com isso que, em certo sentido, ela não é, mas que noutro sentido é? Ou a expressão Não é significa, de maneira rigorosa, que o que não é não existe em absoluto e não participa de nenhum jeito da existência?

É tomada no mais rigoroso sentido.

Logo, o que não é, de jeito nenhum poderá participar da existência.

d Não, de fato.

O formar-se e o perecer, em que poderão consistir, se não for em adquirir existência ou em vir a perdê-la?

Em nada mais.

Mas o que de nenhum modo participa da existência, não poderá adquiri-la nem vir a perdê-la.

Como o poderia?

O Uno, por conseguinte, que de todo o jeito não é, não pode receber nem perder a existência nem dela participar.

Sem dúvida.

Logo, o Uno que não é nem perece nem nasce, visto não participar de modo algum da existência.

É claro que não.

Nem se altera de maneira nenhuma; se tal acon-
e tecesse, nasceria e pereceria.

É verdade.

E se não se altera, não será também forçoso não mover-se?

Necessariamente.

Como também podemos dizer que o que não existe em parte alguma não está em repouso; o que repousa terá de permanecer no mesmo lugar.

No mesmo, como não?

Voltamos, por conseguinte, a afirmar que o que não é não está parado nem em movimento.

Não, de fato.

Como não tem nada do que é; se participasse de alguma coisa, participaria também do ser.

164 a É claro.

Como não terá grandeza nem pequenez nem igualdade.
Sem dúvida.
Nem semelhança nem diferença, tanto em relação consigo mesmo como com as outras coisas.
É evidente que não.
Como! As outras coisas poderiam ser algo para ele, se nada terá de estar em relação com ele?
Não é possível.
Como as outras coisas não lhe serão nem iguais nem desiguais, nem idênticas nem diferentes.
Sem dúvida.
E então? As expressões Daquele ou Para aquele, Alguma coisa, Deste, A este, De outro ou Para outro,
b ou ainda: Outrora, Mais tarde, Agora, Conhecimento, Opinião, Sensação, Definição ou Nome, ou seja o que for, poderiam aplicar-se ao que não é?
De jeito nenhum.
Desse modo, o Uno que não é não tem condição de espécie alguma.
Parece mesmo que não tem.
XXVI — Passemos agora a considerar o que acontecerá com as outras coisas, se o Uno não é.
Sim, façamos isso mesmo.
Obviamente, é preciso que sejam outras; se não fossem outras, nada se poderia dizer das outras coisas.
Certo.
Ademais, se é das outras coisas que se fala, terão de ser diferentes. Ou não empregas para a mesma
c coisa as expressões Outra e Diferente?
Sem dúvida.
Porém quando dizemos Diferente, queremos significar que é diferente de algo diferente, e que Outro, também, é outro de outra coisa.
Certo.
Para as outras coisas, também, se tiverem de ser outras, terá de haver outras coisas com relação às quais elas sejam outras.
Necessariamente.
Que será? Do Uno é que elas não poderão ser outras, porque o Uno não é.
Não, de fato.
Nesse caso, terão de ser outras entre elas mesmas; é só o que lhes resta, para não serem outras em relação a nada.

Certo.

Assim, é sempre em grupos que cada uma é outra em relação às outras; como unidade é que não poderão ser, já que o Uno não é. Pelo contrário; ao que parece, cada uma dessas massas é infinita d em número, e quando alguém pensa haver tomado uma porção mínima, de súbito, como nos sonhos, em vez de uma, como parecia, nos surge múltipla, e em lugar de muito pequena, imensamente grande, comparada com as partículas de que é composta.

Certíssimo.

É como massas desse tipo que as outras coisas são outras entre si, se forem outras sem que haja o Uno.

Perfeitamente.

Terá de haver, portanto, grande número dessas massas que individualmente parecerão unidade, sem que, no entanto, o sejam, visto não haver o Uno.

Isso mesmo.

Como também parecerá que elas formam número, e pois são muitas e cada uma em separado constitui uma unidade.

Perfeitamente.

Delas, algumas parecerão pares e outras ímpares, sem que em verdade o sejam, uma vez que não há o Uno.

Como não há.

E também parecerão conter, é o que dizemos, a quantidade mínima; mas essa quantidade parecerá múltipla e imensa em comparação com cada um desses múltiplos que em si mesmos são pequenos.

165 a Como não?

Ademais, cada massa será imaginada como igual a suas numerosas e pequenas partes, pois não poderá parecer que passa da maior para a menor antes de dar a impressão de chegar ao meio, o que já seria um simulacro de igualdade.

É provável.

E cada massa, não parecerá limitada com relação às outras e a si mesma, conquanto não tenha nem começo nem meio nem fim?

Como assim?

Porque se em qualquer delas considerarmos em pensamento algo nesse sentido, por detrás do começo b aparecerá outro começo, para além do fim sobrará

sempre outro fim, e no meio, mais central do que ele, outro meio menor, por não ser possível conceber nenhum deles como unidade, visto não existir o Uno.

Perfeito.

Assim, todo ser que concebermos em pensamento, terá forçosamente de milpartir-se em pedacinhos, segundo creio; será sempre apreendido como massa carecente de unidade.

Perfeitamente.

Para quem as contemplar de longe, com vista turva, cada uma dessas massas aparecerá forçosa-
c mente como unidade; mas para quem as examinar de perto, com espírito atilado, cada uma se revelará como multidão infinita, visto carecer do Uno que não é.

É mais do que obrigatório ser dessa maneira.

Assim, terão as outras coisas de parecer infinitas e limitadas, unas e múltiplas, no caso de não existir o Uno, mas apenas as outras coisas que não o Uno.

Sem dúvida.

E não parecerão também semelhantes e dissemelhantes?

Como assim?

À maneira de certos quadros: de longe, tem-se a impressão de unidade, parecendo, assim, de característica uniforme e semelhante.

Perfeitamente.

d Porém de perto, aparecem como múltiplo e diferente, e esse simulacro de diferença lhes empresta caráter de diversidade e de dissemelhança consigo mesmo.

Certo.

É, pois, inevitável que as massas pareçam semelhantes e dissemelhantes, tanto entre elas como individualmente consideradas.

Perfeitamente.

Como também iguais e diferentes entre elas mesmas, em contacto e separadas, agitadas por toda espécie de movimento e imóveis de todas as maneiras, nascendo e morrendo e sem nascerem nem morrerem, e tudo o mais do mesmo gênero que nos
e fora fácil enumerar, uma vez que, não havendo o Uno, só há multiplicidade.

É mais do que certo.

XVII — Agora, voltando mais uma vez para o começo, digamos o que acontecerá se o Uno não é, porém sejam as outras coisas que não o Uno.

Sim, digamos isso mesmo.

Então, as outras coisas não poderão ser um.

Como o poderiam?

Nem muitas, também, pois se fossem muitas, o Uno estaria entre elas. Mas se nenhuma delas é um, em conjunto serão nada, do que resulta não serem muitas.

É verdade.

Mas, se entre as outras coisas não há o Uno, aquelas nem serão muitas nem uma.

Não, de fato.

166 a Como não parecem ser nem uma nem muitas.

Por quê?

Porque de nenhum jeito e em caso algum as outras coisas poderão ter relação de qualquer natureza com o que não existe, não podendo nenhuma dessas coisas que não existem estar em nenhuma das outras, visto não haver partes do que não existe.

É verdade.

Como não haverá, também, nem opinião nem aparência do que não existe, não podendo, outrossim, em nenhuma condição e sob nenhum aspecto, ser concebido o que não existe.

Com efeito.

Se o Uno não existe, nenhuma das outras coisas b poderá ser concebida como um ou como múltiplo, pois sem o Uno não é possível imaginar a pluralidade.

É impossível, realmente.

Logo, se o Uno não existe, as outras coisas nem são nem podem ser concebidas como unidade nem como pluralidade.

Parece mesmo que não podem.

Nem como semelhantes ou dissemelhantes.

Com efeito.

Nem como idênticas ou diferentes, nem em contacto nem separadas, e assim sucessivamente, com relação a tudo o que anteriormente elas nos pareciam ter. As outras coisas nem são nem parecem ser nada disso, uma vez que o Uno não existe.

É muito certo.

Desse modo, se resumíssemos tudo isso e afir-
c mássemos: Dado que não exista o Uno, nada existe, teríamos falado certo?

Com a maior exatidão possível.

Pois então afirmemo-lo, com o seguinte acréscimo, como parece: Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos eles de toda a maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada.

Absolutamente certo.

FILEBO

I

MAIS de um autor observou a "mudança de tom" que o *Filebo* representa na seqüência dos diálogos platônicos pertencentes ao período de maturidade do filósofo. Ao percorrer esses diálogos, havendo partido do *Teeteto* ou do *Parmênides* e depois de alcançar o *Sofista* e o *Político*, encontra-se o leitor, ao entrar em contacto com o *Filebo*, diante de um plano cuja forma e conteúdo são diferentes daqueles a que seu espírito já se habituara, naquele percurso. De imediato, voltará esse leitor, como assinala Diès, à presença do Sócrates dos diálogos anteriores aos do grupo a que pertence o *Filebo*, e que aqui "reencontrou seu papel habitual: ele coloca o problema, interroga, discute e conclui; ou antes, como de ordinário, apenas a conclusão formulada, promete, ao menos tacitamente, retomar em breve o debate para esclarecer alguns detalhes deixados na sombra"[1]. Constatará, a seguir, que a mudança decorre também, e talvez mais essencialmente, do fato de que com o *Filebo* vemo-nos "de volta às coisas", lançados ao encontro da "densidade", "consistência" ou "concretude" que as questões referentes às coisas que nos cercam, e, a nós mesmos, encerram (cf. 11 b/11 d). A questão central, agora, não mais pertence ao domínio dos problemas concernentes à pura investigação dialética, embora esta, "dom dos deuses", tenha papel decisivo no nosso diálogo: o que aqui é objeto de investigação relaciona-se diretamente com a matéria fática da nossa vida e com o projeto da nossa existência. Mas o leitor atento verificará, por outro lado, que o diálogo também apresenta características diversas daquelas que tipificam os diálogos dos grupos anteriores, e que o vinculam fortemente ao grupo dos últimos escritos do filósofo. Há no *Filebo*, por exemplo, como realça Gomperz, uma "particularidade de esti-

lo" que embora apareça isoladamente em outros diálogos adquire porém nos diálogos tardios uma intensidade marcante. Trata-se da utilização de pequenos "giros" ou "desvios", pelos quais Sócrates procura (e o consegue) manter o controle do diálogo, e tal artifício é tão bem utilizado que Gomperz não exagera ao observar que Sócrates, no *Filebo*, pronuncia "um verdadeiro monólogo, enquanto Protarco limita-se a rogar-lhe que continue e pede-lhe explicações, assim como o jovem Sócrates havia feito no Político"(2). Tal particularidade de estilo encerra uma tendência para o monólogo, que vai se efetivar e confirmar no *Timeu*, no *Crítias* e nas *Leis*. Uma outra característica poderá o nosso leitor atestar, confirmadora dos laços que ligam o *Filebo* ao grupo dos últimos diálogos. Refiro-me ao emprego de certos conceitos e juízos, emprego que é feito como se as questões decorrentes desses conceitos e juízos já se encontrassem resolvidas. O Uno e o Múltiplo, o Mesmo, as noções intermediárias, o Ser e o Não-Ser — todos esses conceitos são utilizados com uma "segurança" que apenas sob a perspectiva do *Parmênides*, do *Sofista* e do *Político* pode ser compreendida. É nestes diálogos, como sabemos, que Platão concentrou a análise daqueles conceitos (das suas relações, do seu alcance, etc.), resolvendo as questões que eles encerravam, e tal é a convergência desses conceitos no *Filebo*, que talvez fosse possível afirmarmos que aqueles diálogos legitimam e autorizam a segurança com que o filósofo os utiliza aqui.

Há no *Filebo*, portanto, uma dupla vinculação interna: de um lado, aos diálogos dos primeiros grupos; de outro, aos diálogos tardios. Isto nos aponta para a posição privilegiada do *Filebo* no *Corpus Platonicum*. Talvez só a *República* possua também tal privilégio, que decorreria, porém, de fatores diferentes daqueles que parecem autorizar o destaque da posição do *Filebo* na obra de Platão. A *República*, com efeito, contém na sua essência todo o platonismo; ela é, por assim dizer, o resumo da doutrina de Platão. Para o *Filebo*, porém, mais do que para qualquer outro diálogo, convergem as linhas fundamentais do pensamento de Platão: a supremacia da Idéia do Bem, a preocupação moral, as investigações puramente dialéticas, a teoria cosmológica, o problema da formação individual, etc.

II

O Mito da Caverna, resumo poético do platonismo, mostra-nos que, para Platão, a atividade filosófica tem dois mo-

vimentos, igualmente essenciais, conformadores da verdadeira ação do filósofo: um, ascendente, pelo qual, partindo do nível das coisas sensíveis, alcança o filósofo o mundo das Idéias; outro, descendente, no qual, possuidor já do verdadeiro conhecimento, volta-se o filósofo para a realidade da qual partira, e que deve agora ser objeto de transformação, na perspectiva do conhecimento noético, com todas as implicações contidas nesse tipo de conhecimento. A esse nível pertence a vida humana, permanentemente distendida entre o prazer e a sabedoria, e que deve ser objeto de "regulação", tomando-se como modelo, para essa regulação, a experiência fundamental da contemplação das Idéias, sob a égide da Idéia do Bem. Da adequação da vida humana a esse modelo, da busca de uma medida capaz de proporcionar a essa vida dimensões de autenticidade e de verdade, sem perder de vista, contudo, as contingências a que esta própria vida está sujeita, ocupa-se o *Filebo*.

O personagem que dá nome ao diálogo, defensor intransigente da tese de que o prazer constitui o sumo bem para todos os seres animados, cansara de sua conversa com Sócrates, possivelmente pelos esforços que fizera para tentar convencer da sua tese o mestre de Platão. A chegada de Protarco (o resumo feito por Sócrates em 11 b/c é indício de que Protarco não havia presenciado o diálogo anterior entre Sócrates e Filebo) é ensejo para continuação da conversa, e a defesa da tese de Filebo é entregue ao recém-chegado. Nesse ponto começa o nosso diálogo. As teses em jogo são por Sócrates recapituladas (11 b/c): para Filebo (e para Protarco, por força das circunstâncias), "o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero"; para Sócrates, "o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, são melhores e de mais valor do que o prazer". Estas teses são, evidentemente, de alcance geral, não se referindo especificamente aos homens. Mas, a seguir, Sócrates faz uma redução do problema ao âmbito particular dos seres humanos (é interessante observarmos que este rebatimento é acrescido à delimitação inicial das teses; cf. 11 d, 2/3), enunciando o que é ao mesmo tempo a questão-motriz e o propósito do diálogo: "A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens" (11 d). A Protarco caberá demonstrar que é o prazer; a Sócrates, a sabedoria (relacionamento direto das teses iniciais com a questão-motriz). Mas não poderá haver outro estado da alma que seja superior tanto ao prazer quanto à sabedoria? Em caso positivo, e se este terceiro estado for

mais próximo do prazer, vencerá este à sabedoria; se a esta, no entanto, for esse estado mais aparentado, ganhará a sabedoria a palma da vitória (11 d/12 a; observar a incidência do comportamento crítico, inerente à filosofia, e da preocupação de Platão em incitar uma apreciação dialética dos assuntos investigados). O horizonte em que o diálogo vai se desenvolver foi indicado, a questão-motriz enunciada, as alternativas de conclusão suscitadas; impõe-se, agora, o exame do prazer e da sabedoria, para finalmente sabermos qual vencerá a disputa, direta ou indiretamente (nesse caso, através do terceiro estado, se este se apresentar, afinal, como o melhor).

Uma dificuldade inicial envolve tanto o prazer como a sabedoria: de ambos podemos dizer que são unos e múltiplos (12 c/14 a). A observação de Sócrates a respeito do prazer pode também ser aplicada à sabedoria: "Quando o ouvimos designar, parece único e muito simples; mas, em verdade, assume as mais variadas formas, que, de certo jeito, são totalmente dissemelhantes entre si" (12 c). A Protarco, defensor do prazer, esse nivelamento agrada, e ele bem que gostaria de encerrar a disputa por aí, tantos os problemas que surgem, enormes, diante dos contendores Sócrates, porém, incita-o à coragem de trazer à discussão a diferença entre o prazer e a sabedoria. O obstáculo encontrado refere-se às relações do Uno com o Múltiplo e à sua identidade, relações que produzem verdadeiras maravilhas, mas que são, contudo, outras tantas dificuldades (14 b/16 b). Estas, como barreiras a serem atravessadas, devem ser resolvidas, sob o risco do não prosseguimento do diálogo. Qual o caminho de resolução? Este caminho, o mais belo, Sócrates já o conhece: "Indicá-lo é fácil; difícil acima de tudo é percorrê-lo" (16 c). Este caminho real é a dialética (16 b/18 d), "dádiva dos deuses para os homens, jogada aqui para baixo por intermédio de algum Prometeu, juntamente com um fogo de muito brilho" (16 c). Dado que, consoante a tradição transmitida pelos antigos, tudo o que existe tem origem no Uno e no Múltiplo, trazendo consigo, por natureza, o finito e o infinito, em tudo precisamos procurar inicialmente, uma idéia peculiar, depois duas, ou três, ou qualquer outro número, "até chegarmos a saber não apenas que a unidade primitiva é una e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém" (16 d). Não é a consciência de que a voz humana é ao mesmo tempo una e múltipla que nos torna sábios em matéria de linguagem: é preciso conhecermos as espécies contidas nessa multiplicidade, isto é, o número (quantidade) e a natureza dos sons. Igualmente, o verdadeiro músico não é aquele que reconhece a existência do som gra-

ve, do som agudo e do médio, mas aquele que conhece o número e a natureza dos agudos e dos graves, os intervalos, os limites dos intervalos, as sutilezas do ritmo, as possibilidades da harmonia. É o conhecimento das noções intermediárias, localizadas entre a pura unidade e a pura multiplicidade, e que traduzem a preocupação por um conhecimento que esteja ligado às coisas e não que passe por cima delas, é esse conhecimento que distingue o verdadeiro dialético dos praticantes da *erística*, "simples disputadores". A Protarco e Filebo a digressão de *Sócrates* sobre a dialética parece estranha ao assunto em discussão, a ponto de levar Filebo a indagar a razão de tal desvio. Sócrates, antes de esclarecer, insiste em elucidar o procedimento dialético, invocando como exemplo o mito de Teute (Thoth, Hermes), inventor da escrita, que também aparece no *Fedro*. Essa divindade (ou homem divino) aplicou--se em aprender as espécies contidas na voz humana, separando inicialmente as vogais, depois as consoantes e a seguir as mudas. Separou novas espécies, denominou-as a todas de elementos, "e como houvesse percebido que nenhum de nós consegue aprender uma letra sem aprender todas, considerou como unidade esse elo de ligação, a que deu o nome de gramática, como arte perfeitamente individualizada"; o exemplo torna claro, mais uma vez, à maneira de reforço, o método dialético, e confirma a declaração de Sócrates que considerou esse método como fonte da descoberta de tudo o que diz respeito às artes (16 c). Agora poderá ser esclarecida a dúvida de Protarco e Filebo a respeito da digressão, estabelecendo-se o nexo entre o desvio e o tema que motivou a discussão: como podem ser o prazer e a sabedoria, ao mesmo tempo, unos e múltiplos e não imediatamente infinitos, "por abrangerem ambos um determinado número, antes de alcançarem o infinito?" (18 e/19 a). Uma vez estabelecida a conexão desejada por Filebo e Protarco, impõe-se a divisão do prazer e da sabedoria em suas espécies, de acordo com o método que Sócrates acabou de expor. A tarefa, evidentemente, não é pequena. Retomemos, todavia, aquela terceira hipótese, com a qual Sócrates nos acenou no início do diálogo (11 d/e): se o bem para o homem não for nem o prazer nem a sabedoria, mas uma terceira coisa, não ficaremos em conseqüência dispensados de encontrar as espécies do prazer e da sabedoria? Prossigamos, portanto. Mas Sócrates, defensor ideal, tem todos os cuidados: se o que buscamos é o bem para o homem, é necessário que preliminarmente elucidemos a natureza do bem. Façamos, então, a análise do Bem (20 d); esta análise nos mostra que o Bem é ao mesmo tempo perfeito, suficiente e objeto de procura da

parte de todo ser "dotado de discernimento" (universalmente desejável). Agora, finalmente, podemos avançar: vejamos se o bem para o homem consiste no prazer, na sabedoria ou num terceiro estado da alma (20 e/23 a). De acordo com a natureza do bem, a vida só de prazer não necessitará de mais nada, tanto quanto a vida só de sabedoria. Isto, porém, é impossível. Do lado do prazer, devemos considerar que este depende da memória, da inteligência, do conhecimento e da opinião verdadeira, pois sem isso não poderíamos saber se desfrutamos ou não de algum prazer, recordar de que havíamos tido algum prazer, perceber o prazer do momento presente, dizer que sentimos prazer no instante em que o sentíssemos e calcular os prazeres futuros; uma vida assim, só de prazer, prescindindo da inteligência (e da memória, etc.), "não seria vida de gente, mas de algum pulmão marinho, ou desses animais do mar providos de conchas" (21 c). Quanto à sabedoria, nenhum homem aceitaria vivê-la com exclusividade, completamente insensível a tudo que fosse prazer ou dor, não sendo nem mesmo capaz de experimentá-los. Tal vida, só de sabedoria, é tão estranha aos homens quanto aquela outra, só de prazer, e, portanto, são ambas inaceitáveis. Por não serem perfeitos, suficientes e universalmente desejáveis, nem o prazer nem a sabedoria podem constituir, por si só, o bem para o homem. Resta-nos a terceira hipótese, aquela capaz de se adequar à real estrutura da vida humana: a vida mista, tecida ao mesmo tempo de prazer e de sabedoria. Na disputa, o primeiro prêmio está perdido tanto para o prazer como para a sabedoria, conquistado que foi pela vida mista. Mas, nessa vida, ou o prazer será preponderante, ou a sabedoria. Há a perspectiva de um segundo prêmio, em busca do qual vai a contenda prosseguir: se nessa vida, assim concebida, o prazer for preponderante, ele o ganhará; se a sabedoria, a ela concederemos este segundo prêmio. A vida mista, enquanto encerra o bem para o homem, é boa e desejável; e Sócrates afirma antecipada e categoricamente que o elemento capaz de fornecer tais qualidades a essa vida se aproxima muito mais da inteligência do que do prazer, e que, por isso, ao prazer não caberá o segundo prêmio, e nem mesmo, adianta o interlocutor de Filebo e Protarco, o terceiro (22 d/22 e) — o que é quase intimado por Protarco a demonstrar. Esta demonstração, a ser desenvolvida em cinco etapas (análise dos quatro gêneros e classificação, neles, do prazer, da sabedoria e da vida mista — 23 c/31 a; análise do prazer — 31 b/55 b; análise das espécies de sabedoria — 55 c/59 d; composição da vida mista — 59 d/66 a; escala dos bens — 66 a/66 d), ocupando todo o desenvolvimento posterior do diálogo, solu-

cionará os dois problemas que dizem respeito à vida mista, e que se relacionam intimamente: a) qual o elemento que torna essa vida boa e desejável?; b) como dosar essa vida, utilizando como componentes o prazer e a sabedoria?

Após essas indicações acerca do questionamento proposto pelo diálogo, deixamos ao leitor o prazer intelectual de, percorrendo as etapas da demonstração, refazer o caminho dialético do pensamento platônico em busca da solução. Cabe-nos, daqui por diante, atendo-nos às grandes linhas do *Filebo*, destacar alguns dos temas e dos problemas que esse escrito de Platão circunscreve.

III

Dos temas abordaremos, aqui, apenas três: o bem para o homem e a vida feliz, os prazeres puros, a verdade; quanto aos problemas, limitar-nos-emos àqueles que poderiam ser considerados "clássicos" no trabalho de interpretação do *Filebo*: a relação das Idéias com os quatro gêneros e o referente ao quinto gênero.

O bem para o homem e a vida feliz — O tema principal do nosso diálogo não é o prazer, nem a demonstração de que o bom difere do agradável. A análise do prazer e essa demonstração acham-se a serviço de um objetivo mais geral, englobante, envolvendo tanto aquela análise como a demonstração referida: a busca do bem para o homem, isto é, "o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens" (11 d). É verdade que a análise do prazer ocupa a metade do diálogo, e apesar do propósito de Sócrates (55 c) de não parecer condescendente com a inteligência e o conhecimento — e ele, na verdade, não o é — o fato é que a análise do prazer é muito mais "rica", mais detalhada, mais minuciosa do que a da sabedoria. Como, entretanto, não o ser? O próprio objetivo do diálogo o exigia: cumpria demonstrar, por todos os lados, sem deixar "janelas abertas", que na escala dos bens o prazer é inferior à sabedoria. Aquela concentração de recursos na análise do prazer não autoriza, porém, a inferência de que o assunto principal do diálogo é o prazer. O que Platão quer mesmo é, utilizando os próprios elementos da nossa vida, encontrar uma fórmula capaz de fazer essa vida feliz, isto é, uma vida que contenha o bem *para o homem* (e não para os bois e os cavalos; cf. 67 b). Mas o que devemos entender por "vida feliz" e "bem para o homem"? Observemos com Diès, preparando uma resposta a essa indagação, que será capaz de

iluminar todo o sentido do diálogo: "O Platonismo, Platonismo moral como Platonismo científico, é feito de planos superpostos. Os filósofos da *República* devem voltar à caverna; à vigília mortuária do *Fedão* sucede a vida entre os homens e o apostolado prático; e a intransigência moral deve ser paneirada pelas contingências da vida, como a pureza das Idéias pela multiplicidade dos entes"(3). Sensível e inteligível — esta é a dicotomia fundamental do pensamento de Platão, e que se desdobra em ser e vir-a-ser, eterno e contingente, etc. Não é o *Filebo* a harmonização desses dois pólos, em si mesmos contrários, ao nível da vida humana? Mas a questão é que harmonização, aí, tem significado especialíssimo. Com efeito, o sensível e o inteligível já existem na vida do homem *antes* dessa harmonização: o homem é o ente que se move entre esses dois campos — ou melhor, ele é a sua junção. A nossa tarefa, então, será a de *ajustá-los*. Sob que horizonte fundamental, sob que critério geral fazer esse ajustamento? Ora, o que o filósofo que volta à caverna não deve perder de vista? O que, por sua vez, a vida entre os homens e o apostolado prático devem buscar ou fazer buscar? Sem dúvida, aquilo onde reside o sentido último do platonismo: a Idéia do Bem. Igualmente, esta Idéia Suprema deverá ser o horizonte sob o qual o ajustamento, a harmonização do sensível e do inteligível ao nível da vida do homem deverá ser feita. Mas o Bem é, em primeiro lugar, a medida, o moderado e o adequado; em segundo, a proporção, o belo, o perfeito, o suficiente; depois, a inteligência e a sabedoria; em quarto lugar, os conhecimentos, as artes, a opinião verdadeira; em quinto, os prazeres puros (cf. 66 a/c). A vida que contiver todos esses elementos será uma vida *feliz*, porque ela conterá *o bem para o homem*, isto é, ao nível das contingências humanas. Foi a própria Idéia do Bem que presidiu a elaboração da hierarquia de suas manifestações; e a vida que as encerrar, e só essa, terá condições de estar permanentemente voltada para aquela Idéia: completa-se o círculo — assim como, acrescente-se, na *República* (harmonização da *polis*) e no *Timeu* (o *cosmo* — o todo organizado — platônico).

Os prazeres puros — A vida mista, isto é, a vida corretamente misturada (cf. 61 b), é a vida desejável, aquela que *deve ser* objeto de eleição da parte dos homens. Na composição dessa vida, alguns prazeres foram admitidos, outros rechaçados (62 e/64 a). Permitimos a entrada, na mistura, dos prazeres puros e daqueles vinculados à saúde, à temperança e às virtudes me geral; repelimos aqueles que, violentos e vergonhosos, colocariam em risco a "exata" medida (harmonia) da nossa

vida. O que caracteriza, precisamente, os prazeres puros? Os prazeres que acompanham a saúde, a temperança e as outras virtudes, podem ser considerados puros? Ora, não poderíamos permitir que os elementos admitidos na nossa mistura não apresentassem um mínimo de verdade. Até os conhecimentos impuros apresentam esse mínimo: eles são *menos* verdadeiros que os conhecimentos puros (a expressão "falsa régua e falso círculo" — 62 b — não deve, parece-nos, ser tomada ao pé da letra, a falsidade indicando aí o nível empírico, onde também se exigiria um mínimo de verdade, cf., por exemplo, 56 a/56 c: a música tem *menos* precisão que a arte da construção — não se diz que ela não tem *nenhuma* precisão). Nestas condições, podemos afirmar que todos os prazeres admitidos na mistura apresentam algo de verdadeiro. Por outro lado, o que define a verdade (pureza) dos prazeres puros é o fato de não terem origem na dor, nem dela se acompanharem. Os prazeres ligados à saúde, à temperança e às demais virtudes, apresentam essa característica. Um outro aspecto deve ser considerado. Os prazeres puros, se não podem ser classificados no gênero dos mistos, não podem igualmente ser incluídos na classe do infinito, nem, de igual maneira, na classe do finito. Com efeito, os prazeres puros não apresentam plena inteligibilidade (como os mistos), mas uma certa proximidade com o perfeitamente inteligível (medida, proporção, limite), e que pode levá-los, inclusive, a serem desqualificados como prazeres, no sentido comum da palavra. O que se nota, porém, é que nos prazeres puros essa inteligibilidade é variável (assim como, nos conhecimentos impuros, a precisão): os prazeres decorrentes do conhecimento apresentam um grau maior do que o dos oriundos da contemplação das belas formas, estes um grau maior do que o dos que provêm das belas cores, dos belos sons, etc. Acho que poderíamos, assim, dizer que a primeira característica dos prazeres puros — a isenção de dor — é *invariável*, em qualquer de suas modalidades; a segunda — aproximação do inteligível — é *variável*: maior nos prazeres do conhecimento, menor nos prazeres acompanhados de saúde, etc. Se não aceitarmos estes prazeres como puros, pelo menos teremos que admitir que eles apresentam, como os outros, um mínimo de proximidade com o inteligível — pois a nossa mistura nada poderia aceitar que não tivesse algum "parentesco" com o inteligível.

Verdade — Na sua *Notice* ao *Filebo*, Diès qualifica de "curiosa" a enumeração dos componentes da vida mista, não tanto pelo seu conteúdo, que já podia ser previsto (generalidade das ciências e prazeres puros), "mas por esta condição de realidade que aí se acrescenta sob o nome de Verdade"(4).

Condição de realidade: a expressão é exata, se considerarmos realidade a qualidade do que pode ser considerado, de algum jeito, "atual". Como Platão define a verdade? No nosso diálogo a resposta é: aquilo sem o que "nada poderá nascer nem verdadeiramente subsistir" (64 b) isto é, aquilo sem o que nada poderá *vir à existência* nem *durar existindo.* Mas no *Filebo* Platão também nos diz que devemos incluir no gênero dos mistos "tudo o que nasce para o ser, por efeito da medida e do limite" (26 d — *génesis eis ousian*). O "nascer para o ser" e o "vir à existência" são expressões sinônimas, no quadro do pensamento de Platão? Os trechos transcritos — 64 b, 26 d — dizem a mesma coisa? Consideremos, por exemplo, os prazeres impuros. Esses prazeres pertencem completamente ao gênero do infinito (cf. 27 e, 31 a), logo, não nascem para o ser, de acordo com a definição dos mistos (estes não se confundem com a mistura, pois que nem toda mistura é um misto). Mas, se podemos afirmar que os prazeres impuros não nascem para o ser, por não serem mistos, mas sim ilimitados, o mesmo não nos é permitido dizer da sua existência. Como observa Taylor, Platão não questiona a atualidade dos prazeres, mas seu valor[5]. Então, os impuros existem, sem contudo terem nascido para o ser. A noção de verdade que encontramos no *Filebo* é, portanto, muito mais geral que a *génesis eis ousian.* A verdade, como condição da existência das coisas, está presente nos quatro gêneros. A *génesis eis ousian*, ao contrário, é privativa do gênero misto. O que poderia significar, por outro lado, esse "nascimento para o ser"? Para Platão, a *ousia* é a *Idéia*, a essência inteligível. O próprio *Filebo*, como ressalta N.-I. Boussoulas[6], mostra essa correspondência, em 53 c/55 a. O nascimento para o ser é o nascimento para a Idéia, e pressupõe a verdade, na acepção acima indicada. A mudança na essência da verdade, de que nos fala Heidegger em *Platons Lehre von der Wahrheit*, se referiria então a um só dos aspectos da noção platônica de verdade, visto que no *Filebo* a verdade nos é mostrada não apenas como *orthótes* mas também como *alethéie*?[7]

Problemas — a) *A relação das Idéias com os quatro gêneros* — Tudo o que existe, diz-nos Platão no *Filebo*, pode ser classificado num dos quatro gêneros: o infinito, o limite, o misto, a causa. Em qual dos gêneros classificar as Idéias? A questão gerou uma das controvérsias mais intensas das que existem em torno do nosso diálogo. O problema, realmente provocante, é dos mais importantes: a sua solução nos forneceria um parâmetro fundamental para a compreensão de inúmeros aspectos do pensamento de Platão, por atingir o próprio cerne desse

pensamento, que é a Teoria das Idéias. Por outro lado, o seu aprofundamento elucidaria a natureza tanto dos gêneros como das Idéias. Aqui, porém, limitar-nos-emos a indicar as posições existentes em torno da questão, bem como os especialistas que as defendem. Essa indicação seguirá o resumo feito por N.-I. Boussoulas[8], acrescentando-se os nomes que esse autor deixou de incluir. Assim, teremos: 1) as Idéias pertencem ao gênero da causa: Ed. Zeller e Schmitt; 2) as Idéias podem ser classificadas no gênero do limite: Chr. Brandis, K. Steinhart, F. Susemihl, G. F. Rettig, G. Teichmuller e V. Brochard; 3) as Idéias pertencem à classe dos mistos: D. Peipers, H. Jackson, G. Rodier, E. Hoffman, F. Tocco, R. G. Bury e L. Robin; 4) as Idéias não podem ser classificadas em nenhum dos gêneros porque elas os ultrapassam: Festugière, J. Souilhé[9] e Taylor[10]; 5) as Idéias se identificam com os gêneros: A. Diès[11]; 6) as Idéias podem pertencer sucessivamente a cada um dos gêneros: posição do próprio Boussoulas[12].

b) *O quinto gênero* — Ao terminar Sócrates a enumeração dos quatro gêneros (23 c/d), Protarco indaga: "E não viríamos, depois a necessitar de um quinto, como fautor de sua separação?" Ao que Sócrates responde: "Talvez; mas não agora, segundo creio. Todavia, se for preciso, hás de permitir que eu saia à procura de mais esse". O problema relativo ao quinto gênero, segundo nos parece, diz respeito exatamente à sua necessidade. *Precisamos* dele, assim como precisamos da causa, do infinito, do limitado e do misto? Das teses que existem a respeito, faremos referência a duas, que nos parecem não só se completar como também elucidar a questão de maneira duradoura. A primeira é de L. Robin, que outorga ao quinto gênero função de importância primordial: "a seleção correlativa da mistura". O quinto gênero teria função diacrítica. Essa tese, no entanto, observa Boussoulas, é incompleta, pois deixou de ver "a identidade essencial que existe entre este quinto gênero e o quarto gênero, aquele da Causa"[13], pelo que não há a necessidade de um quinto. A causa é o agente que une o limitado ao ilimitado, e que também os separa e discrimina. Em resumidas contas: ou há união ou separação do limite do infinito. União e separação não podem ocorrer sem algo que as provoque, o que pressupõe um agente. E este agente, num e noutro caso, pertence ao gênero da causa. Talvez fosse necessário observar que o gênero da causa não se esgota *numa* causa? A resposta de Sócrates a Protarco é, como vimos, evasiva, porque Sócrates sabe que o quinto gênero não é necessário. Não obstante, ela nos ajuda a compreender o quarto genero[14].

Tanto basta para revelar a pletora teórica do *Filebo.* No entanto, longe de excepcional, essa riqueza de pensamento, que sempre jorra dos escritos do filósofo, está a mostrar-nos que o estudo de um diálogo de Platão (como, aliás, de qualquer outra obra fundamental de filosofia) é uma tarefa *permanente*, se esse estudo quiser ser, como o exige a filosofia, reflexivo e crítico. E se esta apresentação conseguir motivar o leitor a rever os temas aqui abordados e aprofundar os problemas indicados, partindo, por novos caminhos, para um estudo geral do diálogo, ela terá alcançado, por certo, algum resultado satisfatório.

Indicações bibliográficas:

O leitor poderá encontrar excelentes bibliografias em Michele F. Sciacca, *Platón*, ed. Troquel, B. Aires, 1959, e N.-I. Boussoulas, obra citada. Dentre as obras que consultamos, indicaremos, além das citadas: V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, PUF, e P. Friedländer, *Platon*, ed. Walter de Gruyter e Co., vol. III. Artigos aproveitados: P.-M. Schuhl, *Génesis et Répétition*, Rev. Philosophique de la France et de L'Étranger, 1967, n.º 1; Neil Cooper, *Pleasure and Goodness in Plato's Philebus,* The Philosophical Quarterly, vol. 18, n.º 70; Andrew McLaughlin, *A note on false pleasures in the Philebus*, The Philosophical Quarterly, vol. 19, n.º 74. O ensaio de J. Beaufret, intitulado *Note sur Platon et Aristote* (in Dialogue avec Heidegger I — Philosophie Grecque, ed. de Minuit, págs. 93 ss.) contém referências e observações importantes sobre o *Filebo.*

HILDEBERTO M. BITAR

---

(1) — A. Diès, **Notice** ao **Filebo,** pág. VII, **in** Platon, Oeuvers Complètes, Tome IX, 2e Partie, Soc. d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1966.

(2) — Th. Gomperz, **Pensadores Griegos,** Ed. Guarania, Asuncion, 1952, Tomo II, pág. 589.

(3) — A. Diès, **Autor de Platon — Essais de Critique et d'Histoire, ed.** Gabriel Beauchesne, 1927, pág. 382.

(4) — pág. LXXX.

(5) — cf. A. E. Taylor, **Plato, The Man and his Work,** Methuen e Co. Ltd., 7ª ed., 1960, pág. 421.

(6) — N.-I. Boussoulas, **L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon,** Presses Univ. de France, 152, pág. 105.

(7) — cf. M. Heidegger, **La doctrine de Platon sur la vèrité, in** Questions II, Gallimard, pág. 117 ss.; id., **Ser e Tempo,** § 44; ib., **Alèthèia,** in **Essais et Conferences,** Gallimard, pág. 311 ss.; ib., **Sobre a essência da verdade,** ed. Liv. Duas Cidades.

(8) — ob. cit., pág. 175 ss.

(9) — **apud** A. Diès, **Autor de Platon,** pág. 383.

(10) — cf. ob. cit., pág. 417/8

(11) — cf. **Notice,** págs. XCII ss.

(12) — cf. ob. cit., págs. 48 ss.

(13) — ob. cit., pág. 69

(14) — Sobre o quinto gênero v., ainda, V. Brochard, **Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne,** ed. Vrin, 1954, págs. 202/3.

FILEBO

Personagens:

Sócrates — Protarco — Filebo

St. II

11 a

I — *Sócrates* — Então vê, Protarco, em que consiste a tese de Filebo cuja defesa vais fazer, e também a nossa, que terás de contestar, no caso de b não a aprovares. Queres que recapitulemos as duas?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Ora bem; o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, c são melhores e de mais valor do que o prazer, para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que de mais vantajoso pode haver para os seres em universal, presentes e futuros. Não foram esses pontos, Filebo, mais ou menos, que cada um de nós defendeu?

Filebo — Isso mesmo, Sócrates; sem tirar nem pôr.

Sócrates — E agora, Protarco, aceitas amparar a tese que te confiamos?

Protarco — Sou obrigado a aceitar, uma vez que o belo Filebo já cansou.

Sócrates — Por todos os meios, teremos de atingir a verdade nesse terreno.

d *Protarco* — Sem dúvida.

II — *Sócrates* — Muito bem; acrescentemos ao que ficou dito mais o seguinte.

Protarco — Que será?
Sócrates — A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens. Não é isso mesmo?
Protarco — Exato.
Sócrates — Então, compete a vós ambos demonstrar que é o prazer; e a mim, a sabedoria.
Protarco — Perfeitamente.
Sócrates — E se descobrirmos outro estado, superior a esses? No caso de revelar-se mais aparen-
e tado com o prazer, não será certeza ficarmos ambos vencidos pela vida reforçada com essa vantagem,
12 a mas que a vida do prazer levará a melhor, com relação à da sabedoria?
Protarco — Isso mesmo.
Sócrates — E se tiver maior afinidade com a sabedoria, esta é que vencerá o prazer, que acabará derrotado. Admitis também esse ponto, ou não?
Protarco — Eu, pelo menos, admito.
Sócrates — E tu Filebo, que me dizes?
Filebo — De meu lado, sou de opinião que, de todo o jeito, o prazer sairá vencedor; mas a ti, Protarco, é que compete decidir.
Protarco — Desde que nos transferiste a discussão, Filebo, perdeste o direito de concordar com Sócrates ou divergir dele.
b *Filebo* — Tens razão; e assim, daqui em diante considero-me desobrigado de responder, para o que invoco o testemunho da própria deusa.
Protarco — Nós, também, juntamos ao teu o nosso testemunho, com respeito a essa declaração. E agora, Sócrates, quer Filebo concorde, quer faça o que entender, procuremos desenvolver nossos argumentos até o fim.
III — *Sócrates* — Sim, façamos isso mesmo, a começar pela própria divindade que, segundo Filebo, se chama Afrodite, mas cujo verdadeiro nome é Prazer.
Protarco — Certíssimo.
c *Sócrates* — Não é humano, Protarco, o medo que sempre revelo, com respeito aos nomes dos deuses; excede a toda espécie de temor; foi por isso que eu designei Afrodite da maneira mais do seu agrado. Quanto ao prazer, sei muito bem que é vário

e múltiplo; e, uma vez que vamos começar por ele, conforme declaramos, compete-nos estudar, desde logo, sua natureza. Quando o ouvimos designar, parece único e muito simples; mas, em verdade, assume as mais variadas formas, que, de certo jeito, são totalmente dissemelhantes entre si. Atende ao d seguinte: dizemos que o indivíduo intemperante sente prazer, como afirmamos a mesma coisa do temperante, pelo fato de ser temperante, e também do insensato repleto de opiniões e de esperanças loucas, e do próprio sábio, por ser este o que é, realmente: sábio. Ora, quem afirmasse que são iguais essas duas espécies de prazer, com todo o direito não poderíamos apodá-lo de irracional?

Protarco — Esses prazeres, Sócrates, provêm de coisas opostas; mas em si mesmos não são opostos. Como, no meio de tudo, um prazer não haverá de e assemelhar-se a outro, vale a dizer: a si mesmo?

Sócrates — A esse modo, meu caro, também as cores se parecem, pelo menos como cores; em nada se distinguem umas das outras. Mas, todos nós sabemos, não apenas que o preto difere do branco, como é precisamente o seu oposto. O mesmo passa com as figuras que, como gênero, constituem um todo; mas as espécies não somente se opõem umas às outras, 13 a como são variáveis ao infinito. Fora fácil apontar muitos exemplos nas mesmas condições. Não confies, pois, num argumento que reduz à unidade tantos opostos. Tenho minhas suspeitas de que haveremos de encontrar prazeres que se opõem entre si.

Protarco — É possível; mas, com isso, em que sairia prejudicada nossa argumentação?

Sócrates — Por designá-los, é o que diremos, a todos por um nome, apenas, quando, em verdade, são dissemelhantes. Com efeito, afirmas que todas as coisas agradáveis são boas. Ora, ninguém contesta b que as coisas agradáveis não sejam agradáveis; mas, apesar de muitas serem ruins, conforme asseveramos, sendo poucas as boas, de todas dizes que são boas, muito embora, quando premido pelos argumentos, concedas que são dissemelhantes. Que há de comum nas coisas boas e nas más, para dizeres que todo prazer é bom?

Protarco — Que me dizes, Sócrates? Acreditas, mesmo, que, depois de haver admitido que o prazer

é bom, haja quem possa aceitar tua assertiva, de
c que alguns prazeres são bons e outros são ruins?

Sócrates — Porém hás de concordar que muitos são dissemelhantes entre si, e alguns até mesmo opostos.

Protarco — Como prazeres, não.

Sócrates — Assim, Protarco, voltamos a incidir no argumento anterior, para dizer não apenas que um prazer não difere do outro, mas que todos são semelhantes. Os argumentos aduzidos até o presente não nos fazem a menor mossa, e passaremos a agir
d e a argumentar como indivíduos ineptos e de todo inexperientes nesse tipo de argumentação.

Protarco — Que pretendes dizer com isso?

Sócrates — É que, se eu quisesse defender-me à tua maneira, iria a ponto de afirmar que a coisa mais dissemelhante é a que mais se assemelha com as que ela menos se parece, bastando para isso argumentar como fizeste, com o que nos mostraríamos mais inexperientes do que convém, e nossa discussão se evaporaria de todo. Obriguemo-la, pois, a voltar atrás; se retomarmos os mesmos princípios, talvez cheguemos a um acordo.

e *Protarco* — Como será, então?

IV — *Sócrates* — Admite agora, Protarco, que eu passo a ser interrogado por ti.

Protarco — A respeito de quê?

Sócrates — A sabedoria, o conhecimento e a inteligência, e tudo o mais que no começo incluí na categoria dos bens, quando me perguntaste o que era o bem, não estarão no mesmo caso do teu prazer?

Protarco — Como assim?

Sócrates — Englobadamente considerados, os conhecimentos nos parecerão múltiplos e diferentes uns dos outros. E na hipótese de alguns se revelarem opostos entre si, mostrar-me-ia à altura de nosso
14 a debate, se, de medo de chegar a essa conclusão, declarasse que nenhum conhecimento difere de outro. Não acabaria aí mesmo nosso discurso, à maneira de uma fábula, só nos restando, para salvar-nos, o recurso de alguma escapatória inepta?

Protarco — Porém isso não acontecerá de jeito nenhum, tirante o recurso salvador. Agrada-me o pé de igualdade em que se encontram nossos argumentos: são inúmeros e dissemelhantes os prazeres, como

são múltiplos os conhecimentos e em todo o ponto diferentes.

b *Sócrates* — Então, Protarco, não ocultemos a diferença existente entre meu bem e o teu; ao contrário: tenhamos a coragem de trazê-los para o meio da discussão. É possível que, a um exame mais atento, eles permitam concluir se o bem é prazer ou conhecimento ou algo diferente de ambos. É fora de dúvida que não nos pusemos a discutir com o propósito preestabelecido de dar ganho de causa ao meu ou ao teu ponto de vista. O que importa a nós dois é batermo-nos a favor do princípio mais consentâneo com a verdade.

Protarco — Sem dúvida.

V — *Sócrates* — Então, fortifiquemos mais c ainda nosso princípio, por meio de um acordo mútuo.

Protarco — Que princípio?

Sócrates — Aquele que dá trabalho a todos os homens, quer queiram quer não queiram.

Protarco — Sê mais claro.

Sócrates — Refiro-me ao princípio em que tropeçamos neste momento, de natureza maravilhosa, pois é maravilha dizer-se que o uno é múltiplo, e o múltiplo, um, sendo muito fácil contestar quem só defender uma dessas posições.

Protarco — Imaginas, sem dúvida, o exemplo de alguém afirmar que eu, como Protarco, sou uno d por natureza e, ao mesmo tempo, múltiplo e contraditório em mim mesmo, por poder considerar-me essa pessoa como grande ou pequeno, pesado ou leve e de mil modos diferentes.

Sócrates — O que disseste, Protarco, é o que todo o mundo fala a respeito dessas esquisitices do uno e do múltiplo, declarando-se todos de acordo, por assim dizer, em que não devemos tocar nesse tema pueril e fácil demais, que só atrapalharia nosso debate. O mesmo aconteceria na seguinte situação, se alguém, por exemplo, separasse em pen- e samento os membros e as partes de determinada coisa e chegasse à conclusão de que todos esses segmentos são essa coisa única, para, logo depois, rir de si mesmo e refutar-se, por ter sido obrigado a enunciar uma proposição monstruosa, com afirmar que o uno é múltiplo e infinito, e o múltiplo não é mais do que um.

Protarco — Mas, quais são as outras maravilhas, Sócrates, a que te referiste, desse mesmo princípio, que nem são de aceitação geral nem familiares do público?

15 a *Sócrates* — Menino, é quando alguém considera como unidades as coisas que nem nascem nem perecem, tal como nos exemplos que acabamos de mencionar. Esses casos típicos de unidade, conforme agora mesmo declaramos, por consenso geral não devem ser examinados. Mas quando se assevera que o homem é um, ou o boi é um, ou o belo é um, ou o bem é um: é acerca dessas unidades e de outras semelhantes que o grande interesse por todas despertado suscita facilmente divisões e controvérsias.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Inicialmente, quando aceitamos que b essas unidades existem de fato; de seguida, como devemos compreender que cada uma delas, com ser sempre a mesma e não admitir nem geração nem destruição, não continue sendo o que é mesmo: unidade. Por último, se devemos admitir que, nas coisas submetidas à geração, de número infinito, essa unidade se dispersa e fica múltipla, ou se se conserva inteira e fora de si mesma, o que se nos afigura o maior dos absurdos, pois, sendo a mesma c e una, encontrar-se-ia concomitantemente no uno e no múltiplo. São esses aspectos do uno e do múltiplo, Protarco, não os outros, que nos criam toda sorte de dificuldades, quando são considerados sob perspectiva defeituosa, ao passo que tudo corre às mil maravilhas na hipótese contrária.

Protarco — Então, Sócrates, trabalhemos desde já na solução desse problema.

Sócrates — É também o que eu penso.

Protarco — Podes ficar certo de que todos os presentes compartilham tua maneira de pensar. Quanto ao nosso Filebo, é melhor não mexer com quem dorme sossegado.

d VI — *Sócrates* — Ora bem! E como iniciaremos esse debate tão grande e complicado, acerca da tese em discussão? Assim ficará bem?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Dizemos que o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos.

Semelhante fato não é de hoje nem nunca deixará de existir; trata-se, segundo creio, de uma propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais e envelhece. O jovem que com ele se depara pela primeira vez, exulta como se tivesse achado algum tesouro de sabedoria; no entusiasmo de seu contentamento, não há tema em que ele não mexa, ora enrolando o múltiplo num só, ora desenrolando-o e subdividindo-o, com o que apresta, desde o início, a si próprio, as maiores confusões e a quantos dele se aproximem, ou seja moço ou velho ou da mesma idade que ele, sem poupar pai nem mãe nem seus 16 a ouvintes; sim, nem mesmo os animais — pois não me refiro apenas aos homens — nem os bárbaros, uma vez que conseguisse intérprete apropriado.

Protarco — Como, Sócrates! Não vês quantos somos e, ainda por cima, jovens? Não receias que nos juntemos a Filebo para atacar-te, no caso de nos ofenderes? Compreendo o que queres dizer; se houver maneira de afastar devagarinho tanta desordem de nossa discussão e de encontrar um caminho b melhor que vá dar em nosso argumento, procuraremos acompanhar-te na medida de nossas forças. Nosso tema, Sócrates, não é de importância secundária.

Sócrates — Meninos, o caminho recomendado por Filebo não existe. Não há nem pode haver caminho mais belo do que o que eu sempre amei, mas que perco mui freqüentemente, ficando sempre na maior perplexidade.

Protarco — Qual é? Basta que o menciones.

c *Sócrates* — Indicá-lo é fácil; difícil acima de tudo é percorrê-lo. Foi graças a esse método que se descobriu tudo o que diz respeito às artes. Considera o seguinte.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Até onde o compreendo, trata-se de um dádiva dos deuses para os homens, jogada aqui para baixo por intermédio de algum Prometeu, juntamente com um fogo de muito brilho. Os antigos, que eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses, nos conservaram essa tradição: que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito. Uma d vez que tudo está coordenado dessa maneira, pre-

cisamos procurar em todas as coisas sua idéia peculiar, pois sem dúvida nenhuma a encontraremos. Depois dessa primeira idéia, teremos de procurar mais duas, se houver duas, ou mais três, ou qualquer outro número, procedendo assim com todas, até chegarmos a saber não apenas que a unidade primitiva é una e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém. Não devemos aplicar à pluralidade a idéia do infinito sem primeiro precisar quantos números ela abrange, desde o infinito e até à unidade; só então soltaremos a unidade de cada coisa, para que se perca livremente no infinito. Conforme disse, foram os deuses que nos mimosearam com essa arte de investigar e aprender e de nos instruirmos uns com os outros. Mas os sábios de 17 a nosso tempo assentam ao acaso o uno e o múltiplo com mais pressa ou lentidão do que fora necessário, saltando indevidamente da unidade para o infinito, com o que lhes escapam os números intermediários. Esse, o caráter fundamental que permite distinguir se em nossas discussões procedemos como verdadeiros dialéticos ou como simples disputadores.

VII — *Protarco* — Parte do que disseste, Sócrates, me parece inteligível; mas acerca de alguns pontos ainda necessito de esclarecimentos.

Sócrates — O que eu digo, Protarco, ficará bastante claro se o aplicares às letras do alfabeto, con- b forme as aprendeste quando menino.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Una é a voz que nos sai da boca e, ao mesmo tempo, de infinita multiplicidade para cada um de nós.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas, não nos tornamos sábios apenas com o conhecimento desses dois fatos, ao declararmos que a voz é una ou que é infinita; o que nos deixa doutos em matéria de linguagem é o conhecimento do número e da natureza dos sons.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — A mesma coisa faz o músico.

Protarco — Como assim?

c *Sócrates* — Em relação com a arte da música, a voz é una em si mesma.

Protarco — Exato.

Sócrates — Reconheçamos, então, que há dois sons: o grave e o agudo, e mais o terceiro: o médio.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Porém não conhecerás música, se souberes apenas isso; como será o mesmo que nada, por assim dizer, o que souberes nesse domínio se o ignorares.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas, meu caro amigo, quando estudares os intervalos dos sons, o número e a natureza dos agudos e dos graves, os limites dos interva-
d los e todas as combinações possíveis, descobertas por nossos pais, que no-las transmitiram, como a seus descendentes, sob a denominação de harmonias, bem como as operações congêneres que vamos encontrar nos movimentos dos corpos e que, interpretadas pelos números, como diziam, receberam o nome de ritmo e medida, e considerares que o mesmo princípio terá de ser aplicado a tudo o que é uno e múltiplo: quando houveres aprendido tudo isso, então, e só então,
e chegarás a ser sábio, e quando examinares às luzes desse mesmo princípio seja a unidade que for, tornar-te-ás sábio com relação a ela. Mas a infinitude dos indivíduos e a multidão que se encontra em cada um dificultam sobremodo sua compreensão e te impedem de ser considerado como entendido na matéria, por nunca te deteres no número de nenhuma coisa.

VIII — *Protarco* — Parece-me, Filebo, muito claro o que Sócrates acabou de expor.

Filebo — É também o que eu penso. Mas, por
18 a que nos fez toda essa exposição e aonde quer ele chegar?

Sócrates — Filebo tem razão, Protarco, de fazer-nos essa pergunta.

Protarco — Sem dúvida; dá-lhe, então, a resposta adequada.

Sócrates — É o que farei; mas, só depois de apresentar uma pequena observação. O que eu digo é que quando tomamos qualquer unidade, não devemos olhar de imediato para a natureza do infinito, mas para algum número; e o contrário disso; sempre que formos obrigados a começar pelo infinito, nunca
b saltemos imediatamente para a unidade; esforcemo-nos, isso sim, para alcançar um número que em

cada caso represente certa pluralidade, para chegar à unidade depois de passar pelo todo. Retomemos o exemplo anterior, das letras.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Observando que a voz humana era infinita, certa divindade, porventura, ou fosse algum homem divino, conforme dizem no Egito com relação a um certo Teute, separou, de início, dessa infinitude umas tantas vogais, não uma, simplesmente, muitas, e depois outras letras que, sem serem vogais, parti-
c cipam de algum som, e também em número apreciável. Por fim, distinguiu uma terceira variedade de letras a que hoje damos o nome de mudas. De seguida, apartou as letras que não têm som nem voz, até individualizar uma por uma, procedendo da mesma forma com as outras duas classes, das vogais e das semivogais, e assim, depois de dominá-las em sua totalidade, deu a cada uma e a todas em conjunto o nome de elementos. E como houvesse percebido que nenhum de nós consegue aprender uma letra sem aprender todas, considerou como unidade esse elo
d de ligação, a que deu o nome de gramática, como arte perfeitamente individualizada.

Filebo — Compreendi isso agora, Protarco, com mais facilidade do que o precedente. Mas tanto nessa parte como na outra ainda me falta uma coisinha de nada.

Sócrates — Porventura, Filebo, será a relação entre isso e o tema principal?

Filebo — Exato; é justamente o que eu e Protarco procuramos.

Sócrates — Em verdade, já encontrastes o que procuráveis; contudo, insistes em dizer que ainda
e vos esforçais nesse sentido.

Filebo — Como assim?

IX — *Sócrates* — Não era do prazer e da sabedoria que tratava nossa discussão inicial, para saber qual dos dois devemos preferir?

Filebo — Isso mesmo.

Sócrates — Como também qualificamos cada um deles como unidade.

Filebo — Perfeitamente.

Sócrates — Pois é precisamente esse o problema que a discussão anterior nos patenteia: como cada um deles pode ser, ao mesmo tempo, um e múltiplo

19 a e não imediatamente infinito, por abrangerem ambos um determinado número, antes de alcançarem o infinito?

Protarco — Não é nada fácil, Filebo, a questão com que Sócrates nos obrigou — e com que habilidade! — a rodar no mesmo ponto. Considera agora qual de nós deve responder a essa pergunta. Talvez seja algum tanto ridículo, depois de eu haver assumido em teu lugar a responsabilidade da discussão, atribuir-te semelhante incumbência, pela impossibilidade em que me encontro de resolver a questão. Porém mais ridículo, ainda, me parece não ser b nenhum de nós capaz de resolvê-la. Considera como devemos proceder. A meu ver, o que Sócrates nos pergunta neste momento, acerca dos prazeres, é se não há espécies diferentes, seu número e natureza. O mesmo vale com respeito à sabedoria.

Sócrates — É isso, precisamente, filho de Cálias; se não soubermos resolver essas questões a respeito de tudo o que é um ou igual ou sempre o mesmo, e também de seus contrários, conforme o demonstrou a discussão precedente, em nenhum tempo algum de nós revelará préstimo seja no que for.

c *Protarco* — Quer parecer-me, Sócrates, que estás com a razão. Se para o sábio é belo conhecer tudo, o segundo roteiro de navegação será não desconhecer a si mesmo. E porque me expresso dessa maneira na presente conjuntura? É o que passarei a explicar. Partiu de ti, Sócrates, a idéia da presente discussão, quando te prontificaste a determinar qual seja para o homem o melhor bem. Havendo afirmado Filebo que era o prazer, as diversões, a alegria e tudo o mais do mesmo gênero, contestaste-lhe a assertiva d e disseste que não era nada daquilo, mas o que tantas vezes, de intento, revocamos à memória — no que estávamos certos — para tê-los a ambos bem gravados em nossa retentiva. Ao que me parece, de teu lado afirmas que o bem merecedor de ser proclamado superior ao prazer é a mente, o conhecimento, a inteligência, a arte e tudo o que lhe for aparentado, sendo esses, justamente, os bens que precisamos adquirir, não os outros. Como tais convicções foram defendidas com calor, ameaçamos-te em tom de brincadeira, não permitir que voltasses e para casa sem levarmos a discussão a um fim satis-

fatório. Declaraste-te de acordo e te puseste à nossa disposição. Por isso, diremos como as crianças: Presente dado não se torna a tomar. Pára, por conseguinte, com esse sestro de te opores a tudo o que afirmamos.

Sócrates — Que queres dizer com isso?

Protarco — Que nos apertas demais com per- 20 a guntas a que não podemos responder satisfatoriamente nas presentes circunstâncias. Não podemos admitir, em absoluto, que a discussão se encerre com tanta perplexidade, e se nos declaramos incapazes de fazê-la progredir, a ti compete movimentá-la, pois prometeste que assim farias. Decide, então, se te convém dividir o prazer e o conhecimento em suas respectivas espécies, ou afastar, de pronto, semelhante idéia, dada a hipótese de te considerares com disposição e capacidade para esclarecer de outra maneira o tema em discussão.

Sócrates — Depois do que acabas de expor, não b abrigo o menor receio de vir a sofrer violência; a expressão Se te considerares com disposição e capacidade, neutraliza qualquer temor a esse respeito. Além do mais, quer parecer-me que alguma divindade me faz lembrar certas coisas.

Protarco — Como assim? Que coisas serão?

X — *Sócrates* — Ocorre-me neste momento uma velha frase que eu teria ouvido em sonhos ou acordado, acerca do prazer e da sabedoria, sobre não ser o bem nenhum dos dois, mas uma terceira coisa, diferente daqueles e melhor do que ambos. Se for c possível esclarecer esse ponto, fica liquidada, de uma vez, a vitória do prazer, pois o bem não poderá identificar-se com ele. Não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como ficaremos dispensados de dividir o prazer em suas espécies. É assim que eu penso, o que se tornará cada vez mais evidente, à medida que avançarmos na explicação do tema.

Protarco — Ótimo esclarecimento; prossegue nessas mesmas bases.

Sócrates — Porém antes ponhamo-nos de acordo acerca de uns pontinhos secundários.

Protarco — Quais serão?

Sócrates — É de necessidade forçosa que a na- d tureza do bem seja perfeita? ou será imperfeita?

Protarco — Terá de ser o que há de mais perfeito, Sócrates.

Sócrates — E agora: o bem é suficiente?

Protarco — Como não? Nesse particular, exatamente, é que ele ultrapassa tudo o mais.

Sócrates — Como também devemos afirmar, segundo penso, com absoluta convicção, que todo ser dotado de discernimento o procura e se esforça por adquiri-lo em definitivo, sem preocupar-se de nada destituído de qualquer conexão com o bem.

Protarco — Contra isso não há objeção possível.

e *Sócrates* — Examinemos, então, e julguemos a vida do prazer e a da sabedoria, tomando cada uma em separado.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não admitamos nenhuma sabedoria na vida do prazer nem prazer na da sabedoria. Se um dos dois for o bem, não necessitará de mais nada, e se qualquer deles se nos revelar como carecente de algo, só por isso não poderá ser considerado

21 a o verdadeiro bem.

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — Permites que façamos essa experiência contigo?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Então, responde.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Aceitarias, Protarco, passar a vida inteira no gozo dos maiores prazeres?

Protarco — Por que não?

Sócrates — E achas que ainda te faltaria alguma coisa, se contasses com prazeres em abundância?

Protarco — Em absoluto.

Sócrates — Reflete melhor. Não precisarias pensar, compreender e calcular o que te faltasse,

b juntamente com seus cognatos? Não virias a precisar de nada?

Protarco — Para quê? Com o prazer, teria tudo.

Sócrates — Vivendo desse jeito, desfrutarias, a vida inteira, dos maiores prazeres.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas, para começar, sem inteligência nem memória nem conhecimento nem opinião verdadeira, forçosamente não poderias saber se des-

frutas ou não de algum prazer, já que serias inteiramente falto de discernimento.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Da mesma forma, desprovido de c memória, é claro que não apenas não poderias recordar-te de que havias tido algum prazer, como também passaria sem deixar rasto algum o prazer do momento presente. Outrossim, carecente de opinião verdadeira, nunca poderias dizer que sentias prazer no instante em que o sentisses, e como és carecente de reflexão, não poderias calcular os prazeres que o futuro te ensejasse. Não seria vida de gente, mas de algum pulmão marinho, ou desses animais do mar d providos de conchas. Será assim mesmo, ou precisamos fazer do caso idéia diferente?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — E tal vida seria aceitável?

Protarco — Tua argumentação, Sócrates, me deixou sem fala.

Sócrates — Então, não amoleçamos; tomemos a vida inteligente e consideramo-la de perto.

XI — *Protarco* — A que vida te referes?

Sócrates — Quero saber se algum de nós aceitaria viver com sabedoria e inteligência e conhecimento de todas as coisas e a memória de tudo o que e aconteceram, porém sem participar, nem muito nem pouco, do prazer ou da dor, ou seja, inteiramente insensível a tudo isso.

Protarco — Nenhum desses gêneros de vida, Sócrates, me parece aceitável, nem creio que alguém os escolhesse.

Sócrates — E dos dois reunidos, Protarco, para 22 a de sua união fazermos um terceiro?

Protarco — Referes-te a um misto de prazer com inteligência e discernimento?

Sócrates — Exatamente; uma vida assim é que eu imagino.

Protarco — Não há quem não escolhesse semelhante gênero de vida, de preferência a um daqueles.

Sócrates — Será que apanhamos bem a conseqüência irretorquível de nossa proposição?

Protarco — Perfeitamente: dos três gêneros de b vida apresentados, há dois que não são nem suficientes nem desejáveis, tanto para os homens como para qualquer ser vivo.

Sócrates — E daí não se concluirá, também, com evidência meridiana, que nenhum dos dois participa do bem? Pois, do contrário, também seriam suficientes, perfeitos e desejáveis por parte das plantas e dos animais capazes de viver semelhante vida o tempo todo. E se algum de nós preferisse outra condição, sua escolha seria contrária à natureza do que é verdadeiramente desejável, e efeito involuntário da ignorância ou de alguma fatalidade perniciosa.

Protarco — Parece, mesmo, que tudo se passa dessa maneira.

Sócrates — Nesse caso, considero cabalmente demonstrado que a deusa de Filebo não pode ser confundida com o bem. c

Filebo — Nem tua inteligência, Sócrates, se identificará com o bem, pois está sujeita às mesmas objeções.

Sócrates — Com a minha, Filebo, é possível que isso aconteça; porém não com a inteligência ao mesmo tempo divina e verdadeira. Com essa, quero crer, as coisas se passam de outro modo. Não disputo o primeiro prêmio para a inteligência, no que entende com aquela vida mista; quanto ao segundo, precisamos ver e examinar o que será preciso fazer. Talvez eu e tu pudéssemos defender a tese de que a verdadeira causa dessa vida mista seja, respectivamente, a inteligência ou o prazer, e assim nenhum dos dois viria a ser o bem em si mesmo, restando a possibilidade de aceitarmos um deles como causa do bem. Sobre esse ponto, sou inclinado a sustentar contra Filebo que, seja qual for o elemento presente nessa vida mista que a deixa boa e desejável, não será o prazer, mas a inteligência o que com ele apresenta mais parecença e afinidade. Com base nesse raciocínio, podemos afirmar que, em verdade, o prazer não tem direito nem ao primeiro nem ao segundo prêmio, como está longe de merecer o terceiro, se confiardes agora em minha inteligência. d e

Protarco — Em verdade, Sócrates, quer parecer-me que jogaste ao chão o prazer; foi derrubado pelo teu último argumento: sucumbiu na disputa pelo primeiro prêmio. Quanto à inteligência, precisaremos reconhecer sua superioridade nisto de não haver disputado a vitória; se o fizesse, teria sofrido 23 a

igual revés. Mas, se o prazer for privado também do segundo prêmio, cairá bastante no conceito de seus aficionados, que nem mesmo encontrariam nele sua beleza primitiva.

Sócrates — E agora? Não será melhor deixá-lo em paz, sem fazê-lo sofrer com nossa crítica rigorosa, para confundi-lo de todo?

Protarco — O que disseste é o mesmo que nada, Sócrates.

b *Sócrates* — Porque figurei um impossível, nisso de causar dor ao prazer?

Protarco — Não apenas por isso, mas por não levares em consideração que nenhum de nós te deixará sair antes de nos expores todas as implicações desse argumento.

Sócrates — Pelos deuses, Protarco! Que longo discurso temos pela frente, justamente agora, e nada fácil de enunciar. Tudo indica que nesta marcha para a conquista do segundo prêmio em benefício da inteligência, precisaremos lançar mão de armas diferentes das empregadas nos discursos anteriores. Mas talvez algumas ainda possam ser aproveitadas. Convirá prosseguir?

Protarco — Como não?

c XII — *Sócrates* — Usemos de maior cautela no preparo de nossos alicerces.

Protarco — A que te referes?

Sócrates — Dividamos em duas classes tudo o que existe no mundo; ou melhor, se o preferires, em três.

Protarco — E o critério, não quererás dizê-lo?

Sócrates — Aceitemos algumas das nossas conclusões anteriores.

Protarco — Quais?

Sócrates — Dissemos que Deus revelou nas coisas existentes um elemento finito e outro infinito.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Formemos com esses elementos nossas duas classes, vindo a ser a terceira o resultado da mistura de ambas. Mas receio muito que me torne por demais ridículo com essa divisão por espécies e com a maneira de enumerá-las.

d

Protarco — Que queres dizer com isso, meu caro?

Sócrates — Tudo indica que vou precisar de um quarto gênero.

Protarco — Dize qual seja.

Sócrates — Considera a causa da mistura recíproca dos dois primeiros e acrescenta-a ao conjunto dos três, para formarmos o quarto gênero.

Protarco — E não viríamos, depois, a necessitar de um quinto, como fautor de sua separação?

Sócrates — Talvez; porém não agora, segundo
e creio. Todavia, se for preciso, hás de permitir que eu saia à procura de mais esse.

Protarco — Por que não?

Sócrates — Para começar, desses quatro separemos três, e depois de anotar que dois deles são altamente dissociados, e de reduzi-los à unidade, observemos como cada um deles pode ser ao mesmo tempo uno e múltiplo.

Protarco — Se me explicasses esse ponto com maior clareza, decerto me fora possível acompanhar-te.

Sócrates — O que eu digo é que os dois gêneros
24 a por mim propostos são os mencionados há pouco, a saber: o finito e o infinito. Primeiro vou tentar demonstrar-te que, em certo sentido, o infinito é múltiplo. O limitado pode esperar um pouco mais.

Protarco — Espera, por que não?

Sócrates — Presta atenção. Além de difícil, é bastante controverso o que te convido a considerar; e contudo, considera-o. Começa experimentando se és capaz de determinar limite no mais quente e no mais frio, e se o mais e o menos que residem nesses
b gêneros não os impedem de ter fim enquanto residirem neles; pois, uma vez chegados ao fim, o mais e o menos também deixarão de existir.

Protarco — Muitíssimo certo.

Sócrates — Porém sempre haverá, é o que afirmamos, mais e menos no que for mais quente ou mais frio.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Assim, nosso argumento demonstra que esses dois gêneros não têm fim; e não tendo fim, de todo jeito serão infinitos.

Protarco — Argumento muito forte, Sócrates.

Sócrates — Apreendeste admiravelmente bem a questão, amigo Protarco, e me fazes lembrado de

c que tanto o Muito forte anunciado por ti agora mesmo como o Muito fraco apresentam virtude idêntica ao do Mais e do Menos; onde quer que se encontrem, não permitem a coexistência de uma quantidade definida; pelo fato de introduzirem graus em todas as ações, do mais forte ao mais fraco, e vice-versa, determinam o mais e o menos e contribuem para que desapareça a quantidade definida. Porque, conforme explicamos agora mesmo, se eles não excluíssem a quantidade definida e, juntamente com a medida, a deixassem entrar na esfera do mais e d do menos, do forte e do fraco, perderiam o lugar que lhes é próprio; deixariam de ser mais quentes ou mais frios, uma vez que aceitassem a quantidade definida. O mais quente não pára de avançar, sem nunca estacionar no mesmo ponto, o mesmo acontecendo com o mais frio, ao passo que a quantidade definida é fixa e desaparece logo que se desloca. De acordo com esse argumento, o mais quente é infinito, e também o seu contrário.

Protarco — Parece que é assim mesmo, Sócrates; mas, conforme o declaraste, é difícil acompanhar teu raciocínio. Todavia, se voltassem mais vezes a e tratar do assunto, é possível que o interrogador e o interrogado chegassem a uma conclusão aceitável.

Sócrates — Ótima observação; experimentemos isso mesmo. Porém vê se aceitamos a seguinte particularidade, como característica da natureza do infinito, para não nos alongarmos com a enumeração de casos particulares.

Protarco — A que te referes?

Sócrates — Tudo o que vemos tornar-se maior ou menor, ou admitir o forte e o fraco e o muito, e tudo o mais do mesmo gênero, deve ser incluído 25 a na classe do infinito e reduzido à unidade, de acordo com a nossa exposição anterior, quando dissemos que era preciso, tanto quanto possível, reunir as coisas separadas e assinalá-las com o selo da unidade, se é que ainda te lembras desse ponto.

Protarco — Lembro-me, como não?

Sócrates — Logo, o que não admite essas qualidades mas aceita todos os seus contrários, a começar pelo igual e a igualdade, e, depois do igual, o duplo e tudo o que é número em relação a número, e medida b em relação a outra medida: se atribuirmos

tudo isso ao domínio do finito, só ganharemos elogios com semelhante resolução.

Protarco — Excelente, Sócrates.

XIII — *Sócrates* — Muito bem. E o terceiro resultado da mistura desses dois, que idéia lhe atribuiremos?

Protarco — Espero que também me expliques esse ponto.

Sócrates — Não; um dos deuses o fará, sem dúvida, se algum deles atender às minhas súplicas.

Protarco — Suplica, então, e reflete.

Sócrates — Já refleti; e quer parecer-me, Protarco, que agora mesmo uma divindade se nos revelou propícia.

c *Protarco* — Em que te baseias, para falares desse modo?

Sócrates — Di-lo-ei dentro de pouco; acompanha meu raciocínio.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Neste momento referimo-nos ao mais quente e ao mais frio. Não foi isso?

Protarco — Exato.

Sócrates — Acrescenta-lhes, também, o mais seco e o mais úmido, o mais e o menos, o mais rápido e o mais lento, o maior e o menor e tudo o mais que há instantes incluímos numa só classe, definida pelos conceitos do mais e do menos.

d *Protarco* — Referes-te à classe do infinito?

Sócrates — Exato. Agora, mistura-a com a família do finito.

Protarco — Que família?

Sócrates — A do finito, que há pouquinho deveríamos ter reduzido à unidade, tal como fizemos com a do infinito, mas deixamos de fazê-lo. Talvez o consigamos agora, se da reunião das duas surgir a que procuramos.

Protarco — A que classe te referes e como será isso?

Sócrates — A do igual e do duplo e toda classe e que põe termo à diferença natural dos contrários e enseja harmonia e proporção entre seus elementos, com lhes impor número.

Protarco — Compreendo. Ao que parece, queres dizer que de cada mistura desses elementos nascem certas gerações.

Sócrates — É justamente o que eu penso.

Protarco — Então, continua.

Sócrates — Não será o caso das doenças, em que a mistura acertada desses elementos produz a saúde?

26 a *Protarco* — Perfeitamente.

Sócrates — E no agudo e no grave, no veloz e no lento, todos eles infinitos, não se dará a mesma coisa: com deixar limitados esses elementos, não darão forma perfeita a toda a música?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E com se associarem ao calor e ao frio, não lhes tira o excesso e o infinito, substituindo-os por medida e proporção?

Protarco — Como não?

Sócrates — Essa é a origem das estações e de b tudo o que há de belo: a mistura do limitado com o ilimitado.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Deixo de mencionar um milhão mais de coisas, tal como a beleza e força com saúde, e também na alma uma infinitude de qualidades excelentes. Vendo a divindade, meu caro Filebo, a arrogância e toda a sorte de maldades que se originam do fato de carecerem de limites os prazeres e a gula, estabeleceu a lei e a ordem, dotadas de limite. Pretendes que ela estraga a alma; pois eu digo jus- c tamente o contrário: é o que a conserva. E tu, Protarco, como te parece?

Protarco — De inteiro acordo contigo, Sócrates.

Sócrates — Se bem observaste, aí estão as três classes a que me referi.

Protarco — Parece que compreendi. Uma delas, creio, classificas como infinita; a segunda, como o limite das coisas existentes; porém não apreendi muito bem o que entendes pela terceira.

Sócrates — O que te deixa perplexo, meu admirável amigo, é a multidão das coisas que ela abarca. d No entanto, o infinito também apresenta muitos gêneros; mas, por trazerem todos eles o selo do mais e do menos, parecem formar apenas um.

Protarco — É verdade.

Sócrates — Quanto ao finito, não somente não contém muitas espécies, como não sentimos dificul-

dade alguma em admitir que constitua uma unidade natural.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — É assim mesmo. Com respeito ao terceiro, bastará aceitares que eu incluo nessa rubrica, como unidade, todos os produtos dos dois primeiros, tudo o que nasce para o ser, por efeito da medida e do limite.

Protarco — Compreendo.

e XIV — *Sócrates* — Mas também dissemos que, além desses três gêneros, havia a considerar um quarto. Ajuda-me a pensar. Vê se te parece necessário que tudo o que devém, só se forme em virtude de uma determinada causa.

Protarco — Sem dúvida; pois, sem isso não poderia formar-se.

Sócrates — E também não será certo dizer-se que o conceito do que se forma não difere de sua causa, a não ser no nome, sendo lícito afirmar que o agente e a causa são uma e a mesma coisa?

Protarco — Certo.

Sócrates — Descobriremos, ainda, tal como se

27 a deu há pouco, que o que é criado e o que se forma só diferem no nome. Não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como também será certo dizer-se que o que cria vai naturalmente na frente, seguindo-o sempre no rasto o que é criado.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — São diferentes, por conseguinte, e nunca a mesma coisa, a causa e o que lhe é subordinado para efeito da geração.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E agora: todas as coisas geradas e tudo de onde elas provêm não nos forneceram os três primeiros gêneros?

Protarco — Isso mesmo.

b *Sócrates* — E o que produz essas coisas, a causa, declaramos ser o quarto, pois demonstramos à saciedade que difere dos outros.

Protarco — Difere, sem dúvida.

Sócrates — E agora, depois de havermos distinguido os quatro gêneros, só seria de vantagem enumerá-los por ordem, para mais fácil memorização deles todos.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Em primeiro lugar, designo o infinito; em segundo, o finito; como terceiro, temos a essência composta dos dois primeiros e deles oriunda; e se apontasse como quarto a causa da mistura e da c geração, cometeria alguma cincada?

Protarco — Em absoluto.

Sócrates — Ora bem. Que virá depois disso e que tínhamos em vista quando empreendemos essa digressão? Não será o seguinte: determinar se o segundo lugar caberia ao prazer ou à sabedoria? Não foi isso?

Protarco — Exato.

Sócrates — Depois de assentarmos essas distinções, talvez nos encontremos em melhores condições para formular juízo seguro acerca do primeiro e do segundo lugar, sobre o que no começo dissentimos.

Protarco — É possível.

Sócrates — Ora bem! Concedemos a palma da vitória à vida misturada de prazer e de sabedoria. Não foi isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como percebemos facilmente qual seja a natureza dessa vida e a que gênero ela pertence.

Protarco — Como não?

Sócrates — Outrossim, afirmaremos, me parece, que ela faz parte do terceiro gênero; não se trata de algo resultante da mistura de dois elementos, mas da de todos os infinitos ligados pelo limite, razão de fazer parte daquele gênero essa vida vitoriosa.

Protarco — Com todo o direito.

XV — *Sócrates* — Vá que seja. E tua vida, e Filebo, de prazer sem mistura alguma? Em qual dos gêneros enumerados precisaremos incluí-la, para classificá-la com acerto? Mas, antes de te explicares, responde-me ao seguinte.

Filebo — Podes falar.

Sócrates — A dor e o prazer apresentam limites, ou serão susceptíveis de mais ou de menos?

Filebo — Sim, Sócrates; são suscepítveis de mais; o prazer deixaria de ser todo o bem, se não fosse infinito por natureza, em grau e em quantidade.

28 a *Sócrates* — Como também a dor, Filebo, deixaria de ser todo o mal. Assim sendo, precisamos

procurar algo fora da natureza do infinito que comunique aos prazeres uma parcela do bem. Concedo-te que essa qualquer coisa pertença à classe do infinito. Mas então, Protarco e Filebo, a inteligência, a sabedoria e o conhecimento, em que classe incluíremos, dentre as mencionadas há pouco, para não nos tornarmos irreverentes? Não é pequeno o perigo em que incorremos, conforme resolvermos certo ou errado essa questão.

Filebo — Colocas num pedestal muito elevado, b Sócrates, tua divindade favorita.

Sócrates — O mesmo fazes com a tua companheira. Mas a pergunta não pode ficar sem resposta.

Protarco — Sócrates tem razão, Filebo; precisamos obedecer-lhe.

Filebo — Não assumiste o encargo de responder no meu lugar?

Protarco — Sem dúvida; mas agora me sinto realmente atrapalhado, e te peço, Sócrates, que nos sirvas de intérprete para que não cometamos alguma falta contra nosso adversário, sob a forma de expressão mal soante.

c *Sócrates* — Farei o que pedes, Protarco; tanto mais que não me impões nada difícil. Mas, será verdade, como disse Filebo, que eu te deixei atrapalhado, quando, por brincadeira, falei com tanta solenidade, ao perguntar a que classe pertenciam a inteligência e o conhecimento?

Protarco — Foi realmente o que se deu, Sócrates.

Sócrates — No entanto, é muito fácil. Todos os sábios estão acordes — por isso mesmo que com isso se engrandecem — em que, para nós, a inteligência é a rainha do céu e da terra. E talvez tenham razão. Porém, caso queiras, investiguemos mais de espaço a que gênero ela pertence.

d *Protarco* — Faze como entenderes, sem medo de alongar-te em demasia, pois não nos causarás enfado.

XVI — *Sócrates* — Muito bem. Então, principiemos com a seguinte pergunta.

Protarco — Qual será?

Sócrates — Para sabermos, Protarco, se no conjunto das coisas e nisto a que damos o nome de universo domina alguma força irracional e fortuita,

ou seja o puro acaso ou o seu contrário, a mente, como diziam nossos antepassados, e uma sabedoria admirável que tudo coordena e dirige?

e *Protarco* — São duas assertivas, meu admirável Sócrates, que se destroem mutuamente. A que acabaste de enunciar se me afigura verdadeira blasfêmia. Mas, dizer que a mente determina tudo, é uma asserção digna do aspecto do universo, do sol, da lua, dos astros e de todo o circuito celeste, sem que, de meu lado, eu possa pensar ou manifestar-me a esse respeito por maneira diferente.

Sócrates — Queres, então, que nos declaremos de acordo com nossos maiores, sobre se passarem as

29 a coisas, realmente, dessa maneira, não nos limitando a repetir sem o menor risco a opinião de terceiros, mas compartilhando com aqueles tanto a censura como o risco, sempre que algum sujeito petulante afirmar que não é assim e que não há ordem no universo?

Protarco — Como não hei de querer?

Sócrates — Chega-te, então, para ver o que se segue ao nosso argumento.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — O que entra na composição da natureza dos corpos de todos os seres vivos: fogo e água e ar e também terra, como dizem os que já se viram assaltados por grandes tempestades, reapa-

b rece na composição do universo.

Protarco — Imagem muito apropriada, porque nós também sofremos bastante no roteiro da presente discussão.

Sócrates — Ouve agora o que passarei a expor a respeito de cada um dos elementos de que somos compostos.

Protarco — Que será?

Sócrates — Cada elemento existente em nós é pequeno e de ruim qualidade, além de não ser puro de maneira nenhuma nem dotado de qualquer poder digno de sua natureza. Se examinares um que seja, podes concluir que os demais são do mesmo jeito. Por exemplo: assim como há fogo em nós, também há no universo.

Protarco — Sem dúvida.

c *Sócrates* — E não é verdade que o fogo existente em nós é pequeno e fraco e de ruim qualidade, e o

do universo é admirável pela qualidade e beleza e pela força que lhe é própria?

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — E agora? Porventura o fogo do universo se forma e se alimenta do fogo que há em nós? Ou será precisamente o contrário disso: o que há em mim e em ti e em todos os seres vivos é que recebe daquele tudo o que tem?

Protarco — Essa pergunta nem merece resposta.

d *Sócrates* — Sem dúvida; como penso que dirás a mesma coisa a respeito da terra cá de baixo, de que são compostos os animais e da que há no universo, e também dos outros elementos a que me referi há pouquinho. Não darias idêntica resposta?

Protarco — Como seria considerado são do espírito quem respondesse de outro modo?

Sócrates — Ninguém, evidentemente. Presta agora atenção ao que segue. Tudo o que enumeramos, sempre que vemos reunido num todo único, não lhe damos a denominação de corpo?

Protarco — Como não?

Sócrates — Aceita a mesma conclusão para o
e que chamamos universo; é um corpo da mesma espécie do nosso, porque formado dos mesmos elementos.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — E agora: é desse corpo universal que o nosso se alimenta, ou é do nosso que o universo tira o de que necessita e recebe e conserva tudo o que há pouco mencionamos?

Protarco — É outra pergunta, Sócrates, que nem valia a pena formular.

30 a *Sócrates* — E a seguinte, valerá? Ou como te parece?

Protarco — Podes enunciá-la.

Sócrates — Afirmaremos que nosso corpo é dotado de alma?

Protarco — É o que dizemos, sem dúvida.

Sócrates — E de onde, Protarco, a receberia, se o corpo do universo não fosse animado e não possuísse os mesmos elementos que o nosso, e, a todas as luzes, ainda mais belos?

Protarco — É evidente, Sócrates, que terá de ser dali mesmo.

Sócrates — Pois não podemos acreditar, Protarco, que desses quatro gêneros: o finito, o infinito, o misto e o gênero da causa, que, como quarto, se
b encontra em todas as coisas, essa causa que fornece uma alma a nosso corpo, dirige os exercícios físicos e cura os corpos quando estes adoecem, e forma mil outras combinações e as repara, seja, por isso, denominada sabedoria total e multiforme, e que no conjunto do céu, onde tudo isso se encontra em maior escala e sob forma mais bela e pura, não se tenha realizado a natureza mais bela e de maior preço.

c *Protarco* — É o que não se pode nem pensar.

Sócrates — A não ser assim, melhor faríamos seguindo a outra opinião, à qual já nos referimos tantas vezes, sobre haver muito infinito no universo, bastante finito, além de uma causa nada desprezível, que coordena e determina os anos, as estações e os meses, e que, com todo o direito, poderá ser denominada sabedoria e inteligência.

Protarco — Sim, com todo o direito.

Sócrates — Mas, sem alma, não pode haver sabedoria nem inteligência.

Protarco — De jeito nenhum.

Sócrates — Dirás, então, que na natureza de
d Zeus há uma alma real e uma inteligência real formadas pelo poder da causa, bem como outros belos atributos nas demais divindades, designados da maneira que melhor lhes aprouver.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Decerto, Protarco, não irás imaginar que eu desfiei todo esse discurso sem segundas intenções. Ele serve de reforçar o juízo há muito enunciado, de ser o mundo, sempre, governado pela inteligência.

Protarco — Com efeito.

Sócrates — Além do mais, ensejou resposta à minha pergunta, sobre pertencer a inteligência ao
e gênero do que dissemos ser a causa de tudo, uma das quatro por nós admitidas. Aí tens a resposta que te devíamos.

Protarco — E bastante satisfatória, conquanto eu não houvesse observado que me havias respondido.

Sócrates — Muitas vezes, Protarco, uma brincadeira diminui a tensão dos estudos sérios.

Protarco — Falaste muito bem.

31 a *Sócrates* — Assim, camarada, demonstramos de maneira iniludível a que gênero pertence a inteligência e que espécie de força lhe é inerente.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como já descobrimos há muito o gênero do prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — A respeito de ambos, não nos esqueçamos de que a inteligência é aparentada com a causa e mais ou menos do mesmo gênero, enquanto o prazer é infinito em si mesmo e pertence ao gênero que não tem nem nunca terá em si e por si mesmo nem começo nem meio nem fim.

c *Protarco* — De que jeito?

Sócrates — Quer parecer-me que é do gênero misto que se originam tanto a dor como o prazer.

Protarco — Gênero misto, meu caro Sócrates? Convém que nos recordes qual tens em vista, dentre os anteriormente mencionados.

Sócrates — Farei o que puder, meu admirável amigo.

Protarco — Bela resposta.

Sócrates — Por gênero misto devemos entender o terceiro dos quatro gêneros por nós enumerados.

Protarco — E o que mencionaste depois do infinito e do finito, no qual incluíste, se não estou enganado, a saúde e também a harmonia.

d *Sócrates* — Dizes bem. E agora, presta toda a atenção.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Digo que quando a harmonia se dissolve em nós outros, seres animados, produz-se ao mesmo tempo dissolução da natureza e geração da dor.

Protarco — É muito verossímel o que afirmas.

Sócrates — E que quando se restabelece a harmonia e volta ao seu estado natural, devemos dizer que nasce o prazer, se me for lícito exprimir brevemente e em poucas palavras um assunto de tal magnitude.

e *Protarco* — Acho que te expressaste muito bem, Sócrates; mas tentemos dizer a mesma coisa por maneira ainda mais clara.

Sócrates — Os fatos comezinhos e vulgares não são fáceis de entender?
Protarco — Quais?
Sócrates — A fome não é dissolução e dor?
Protarco — Certo.
Sócrates — Ao passo que o comer é repleção e prazer?
Protarco — Sim.
Sócrates — A sede, por sua vez, é destruição e dor, e o inverso: é prazer a atuação do úmido
32 a no ato de encher o que secou. Do mesmo modo, a desagregação e a dissolução contra a natureza, causadas em nós pelo calor, é sofrimento, como é prazer a volta ao estado natural e ao frescor.
Protarco — Perfeitamente.
Sócrates — Da mesma forma, a congelação contra a natureza que o frio opera nos humores do animal é sofrimento; mas, quando eles retornam ao seu estado natural e voltam a dissolver-se, esse processo conforme a natureza é prazer. Em uma palavra, vê se te parece razoável dizer que na classe dos seres vivos, formados, como declarei, da união do infinito
b com o finito, sempre que essa união vem a destruir-se, tal destruição é dor, e o contrário disso: em todos eles é prazer o caminho para sua própria natureza e conservação.
Protarco — Vá que seja. Quer parecer-me, que, em tese, tudo isso é verdadeiro.
Sócrates — Assentemos, pois, a primeira espécie de prazer e de dor, oriunda dos dois processos mencionados.
Protarco — Está assentado.
XVIII — *Sócrates* — Pensa também na expectativa desses estados de pressentimento da alma: um,
c agradável e cheio de confiança com relação ao prazer; e outro, terrível e angustiante no que respeita à tristeza.
Protarco — Será uma outra espécie de prazer e de dor, oriunda da expectativa da alma, sem participação do corpo.
Sócrates — Bem apanhado. Nesse estado de expectativa, creio, pelo menos em minha maneira de pensar, em que os dois sentimentos surgem puros, ao que parece, e sem mistura, o prazer e a dor, veremos claramente, com relação ao prazer, se o gênero

d inteiro é desejável ou se tal vantagem só deve ser atribuída a um dos gêneros acima enumerados, ou se o prazer e a dor, tal como o quente e o frio, e tudo o mais da mesma natureza, ora são desejáveis, ora indesejáveis, por não serem propriamente bens, conquanto alguns deles, por vezes e em circunstâncias especiais, participem da natureza dos bens.

Protarco — Tens razão de dizer que por esse caminho virá ao nosso encontro a caça que estamos a perseguir.

Sócrates — Então, estudemos primeiro esse e ponto. A ser verdade o que dissemos há pouco, que há dor sempre que a vida se corrompe, e prazer quando se restabelece, consideremos como deve ser o estado de todo ser vivo, quando não houver nem destruição nem restauração, nas condições imaginadas. Não será fatal que durante todo esse tempo nenhum ser vivo sentirá dor ou prazer, nem muito nem pouco?

Protarco — De toda a necessidade; não há dúvida.

Sócrates — E não haverá para nós um terceiro 33 a estado, diferente do prazer ou da dor?

Protarco — Como não?

Sócrates — Então, grava bem essa particularidade, pois não é de somenos importância, quando se trata de julgar o prazer, termos isso em mente ou não termos. E para arrematar o assunto, se estiveres de acordo, mais uma palavrinha a esse respeito.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Como não ignoras, se alguém escolhe a vida sábia, não há o que o impeça de viver dessa maneira.

Protarco — Referes-te à vida estreme de prazer b e de dor?

Sócrates — Já ficou esclarecido, na comparação dos gêneros de vida, que quem escolher viver segundo a razão e a sabedoria não sentirá prazer, nem muito nem pouco.

Protarco — Ficou, realmente.

Sócrates — Seria essa a condição de tal pessoa, o que talvez nada teria de estranho, se de todos os meios de vida fosse esse o mais divino.

Protarco — A ser assim, os deuses nem sentem prazer nem o seu contrário.

Sócrates — Não, provavelmente. Esses estados não seriam próprios dos deuses. Mas ainda voltaremos a considerar esse ponto, se advier daí alguma c vantagem para nossa exposição e levarmos essa parte à conta da inteligência, na competição pelo segundo prêmio, no caso de não lhe ser possível alcançar o primeiro.

Protarco — Falaste com muito acerto.

XIX — *Sócrates* — A outra classe de prazeres que atribuímos exclusivamente à alma, só provém da memória.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Ao que parece, primeiro precisaremos saber o que seja memória, ou mesmo, antes dela, o que é sensação, se quisermos elucidar de uma vez para sempre essa questão.

d *Protarco* — Como disseste?

Sócrates — Admite que de todas as afecções a que nosso corpo está sujeito, algumas se extinguem no próprio corpo antes de alcançar a alma, deixando-a impassível, enquanto outras atravessam o corpo e a alma, causando-lhe abalo a um tempo comum a ambos e peculiar a cada um.

Protarco — Já admiti.

Sócrates — E se dissermos que as que não passam pelos dois escapam a nossa alma, como não lhe escapam as que passam, falaremos com bastante propriedade.

e *Protarco* — Como não?

Sócrates — Contudo, quando digo que não passa, não interpretes a expressão como se eu falasse do nascimento do olvido. O esquecimento é parada da memória. Ora, no presente caso a memória ainda não nasceu. É mais do que absurdo falar de perda do que não existe e ainda não nasceu. Não é isso mesmo?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, bastará trocares os nomes.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Em vez de dizer, quando algo escapa à alma, que esta fica insensível aos abalos do corpo, será preferível dar o nome de insensibilidade 34 a ao que denominamos esquecimento.

Protarco — Compreendo.

Sócrates — Mas quando o corpo e a alma são afetados pelo mesmo agente e se movem a um só tempo, se deres o nome de sensação a esse movimento, não terás falado fora de propósito.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Ficamos agora sabendo o que entendemos por sensação.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — A esse modo, quando dissemos que a memória era a conservação da sensação, pelo menos na minha maneira de pensar falamos com muito acerto.

b *Protarco* — Sem dúvida.

Sócrates — E também não dissemos que a reminiscência difere da memória?

Protarco — Talvez.

Sócrates — Neste particular, porventura?

Protarco — Como será?

Sócrates — Quando a alma recebe alguma impressão juntamente com o corpo, e depois, sozinha e em si mesma, recupera-a tanto quanto possível, a isso é que damos o nome de reminiscência, não é verdade?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E também quando perde a lembrança, seja de sensação, seja de algum conhecimento, e ela a recupera também só e em si mesma, c a tudo isso também damos o nome de reminiscência.

Protarco — Falas com muito acerto.

Sócrates — A razão de eu haver exposto tudo isso é a seguinte.

Protarco — Qual será?

Sócrates — Para determinar da maneira mais clara e perfeita que for possível o que seja o prazer da alma sem o corpo e, ao mesmo tempo, o desejo. Penso que minha exposição esclareceu os dois conceitos.

XX — *Protarco* — Então, Sócrates, tratemos do que vem a seguir.

Sócrates — Ao que parece, precisaremos falar d muito a respeito da origem e de todas as formas do prazer. Logo de saída, teremos de considerar o que é o desejo e como se origina.

Protarco — Então, consideremo-lo; nada perderemos com isso.

Sócrates — Não, Protarco; quando encontrarmos o que ora procuramos, perderemos a perplexidade que nos ficou dessa questão.

Protarco — Ótima observação; mas tentemos estudar o que se segue.

Sócrates — Não afirmamos agora mesmo que a fome, a sede e tudo o mais da mesma natureza se
e inclui na classe dos apetites?

Protarco — Afirmamos.

Sócrates — E quê vemos de idêntico em todos, para designarmos com um nome, apenas, tantas coisas diferentes?

Protarco — Por Zeus, Sócrates, eis uma pergunta difícil de responder; mas será preciso dizer alguma coisa.

Sócrates — Retomemos a questão do seguinte ponto.

Protarco — De onde será?

Sócrates — Sempre que dizemos que alguém está com sede, não queremos significar com isso alguma coisa?

Protarco — Como não?

Sócrates — Equivale a dizer que essa pessoa se acha vazia.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E sede, não é desejo?

Protarco — Sim, desejo de beber.

35 a *Sócrates* — Beber, ou encher-se de líquido?

Protarco — Acho que é encher-se de líquido.

Sócrates — Então, ao que parece, quando algum de nós está vazio, deseja precisamente o contrário daquilo que experimenta: por estar vazio, quer ficar cheio.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — E agora: quem estiver vazio pela primeira vez, poderá alcançar por meio da sensação ou da reminiscência uma repleção que no momento presente ele não sente nem nunca experimentou no passado?

Protarco — Como o poderia?

b *Sócrates* — Mas, quem deseja, deseja sempre alguma coisa, é o que afirmamos.

Protarco — Como não?

Sócrates — Logo, essa pessoa não deseja o que experimenta; visto estar com sede, acha-se vazio; e o vazio só deseja encher-se.

Protarco — Como não?

Sócrates — Sendo assim, deve haver no sedento alguma coisa que, de algum jeito, apreende a repleção.

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — O corpo, não pode ser; porque esse está vazio.

Protarco — Certo.

Sócrates — Resta ser a alma o que apreende a repleção, pela memória, evidentemente; mas, por c qual via a teria encontrado?

Protarco — Não sei qual possa ser.

XXI — *Sócrates* — Será que percebemos direito a conseqüência de nosso raciocínio?

Protarco — Qual?

Sócrates — Afirma nosso argumento que não há sede do corpo.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Por admitir que o esforço de todo animal tende sempre para o contrário daquilo que o corpo experimenta.

Protarco — Exato.

Sócrates — E o impulso que o leva para o oposto do que ele experimenta demonstra que ele possui a memória do contrário daquela condição.

Protarco — Perfeitamente.

d *Sócrates* — Assim, demonstrando nosso argumento que é a memória que nos leva para os objetos de nossos desejos, demonstra, no mesmo passo, que todos os impulsos e os desejos e o comando de todos os seres animados pertencem à alma.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — Que o corpo tenha sede ou fome ou passe por qualquer dessas necessidades, é o que nosso argumento não admite de jeito nenhum.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Nas mesmas conexões, observemos o seguinte: Quer parecer-me que o argumento pretende revelar-nos nessas afecções um modo particular de vida.

e *Protarco* — Em que afecções, e a que modo de vida te referes?

Sócrates — Na repleção e no esvaziamento e em tudo o mais que se relacionar com a conservação ou a destruição dos seres vivos, e nos casos em que um de nós, por encontrar-se num desses estados, ora sofre ora goza, conforme passe de um para outro.

Protarco — Exato.

Sócrates — E que acontece quando alguém se encontra no meio dos dois?

Protarco — No meio, como?

Sócrates — Ao sofrer com determinado estado, recorda-se do prazer, cuja realização faria cessar aquela dor, mas sem, com isso, atingir a repleção. Que acontecerá? Diremos ou não diremos que essa

36 a pessoa se encontra entre esses dois estados?

Protarco — Diremos, sem dúvida alguma.

Sócrates — E estará inteiramente mergulhado na dor ou no prazer?

Protarco — Não, por Zeus. De algum modo, sofre duplamente: no corpo, pelas condições em que se encontra; na alma, pela expectativa de algum desejo.

Sócrates — Que entendes, Protarco, por sofrimento duplo? Não poderá acontecer que um de nós, por estar vazio, se mantenha na esperança de vir

b a encher-se, e outras vezes o contrário disso, deixe-se invadir pelo desespero?

Protarco — Pode muito bem acontecer isso mesmo.

Sócrates — E não te parece que, na esperança de vir a encher-se, ele se alegra só com essa lembrança, ao mesmo tempo que sofre, pelo fato de estar vazio?

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — Nessas condições, tanto os homens como os animais sentem simultaneamente prazer e dor.

Protarco — É possível.

Sócrates — E no caso de estar vazio, sem a menor esperança de chegar à repleção? Não será então, e só então, que se produz esse duplo sentimento de dor que há momentos observaste e te levou

c a concluir que o mesmo se passa em todos os casos?

Protarco — Muitíssimo certo, Sócrates.

Sócrates — Apliquemos no seguinte nossas observações acerca desses estados.

Protarco — Como será?

Sócrates — Diremos que essas sensações de prazer e de dor são verdadeiras, ou serão falsas? Ou algumas verdadeiras e outras falsas?

Protarco — De que modo, Sócrates, o prazer ou a dor poderiam ser falsos?

Sócrates — Da mesma maneira, Protarco, que pode haver temores verdadeiros ou falsos, expectativas verdadeiras ou não verdadeiras, e opiniões verdadeiras ou falsas.

d *Protarco* — Com respeito à opinião, concedo; com o resto, não.

Sócrates — Como disseste? É possível que isso levante uma discussão que não promete ser curta.

Protarco — Tens razão.

Sócrates — Mas o que precisamos considerar, filho daquele homem, é se ela mantém alguma relação com o que ficou dito antes.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Teremos, então, de renunciar a longas digressões e tudo o mais que fugir do tema principal.

Protarco — Certo.

Sócrates — Dize-me uma coisa, pois não pára e de crescer meu espanto diante das dificuldades surgidas neste momento.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não há prazeres falsos e prazeres verdadeiros?

Protarco — Como não?

Sócrates — Nem dormindo nem acordado, conforme disseste, nem nos acessos de loucura ou em qualquer estado de insanidade mental, não há quem se considere alegre, quando não sente alegria, ou pense sofrer alguma dor, quando em verdade nada sofre.

Protarco — Todos nós admitimos, Sócrates, que tudo se passa realmente conforme disseste.

Sócrates — E não estarei certo? Ou haverá necessidade de examinar se a proposição é falsa ou verdadeira?

XXII — *Protarco* — Sim, precisamos examinar 37 a esse ponto; pelo menos é assim que eu penso.

Sócrates — Esclareçamos melhor o que expusemos há pouco, acerca do prazer e da opinião. Não há o que se chama Formar opinião?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E também Sentir prazer?

Protarco — Sim.

Sócrates — E também que a opinião dirá sempre respeito a alguma coisa?

Protarco — Como não?

Sócrates — Passando-se o mesmo com o que é objeto do prazer?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E com respeito à opinião, quer seja verdadeira quer seja falsa, de qualquer forma não deixará de ser opinião.

b *Protarco* — É evidente.

Sócrates — O mesmo passa com a sensação de prazer: falsa ou verdadeira, jamais virá a perder-se, nisso, precisamente, de ser sensação de prazer.

Protarco — Certo; tudo aí se passa assim mesmo.

Sócrates — Então, qual é o motivo de ora formarmos opiniões falsas, ora verdadeiras, mas de só haver sensação verdadeira de prazer, quando ambos os atos são igualmente reais, tanto o de formar opinião como o de sentir prazer? É o que precisamos investigar.

Protarco — Sim, investiguemos isso mesmo.

Sócrates — Queres dizer que, pelo fato de jun-

c tar-se verdade ou falsidade à opinião, esta não fica sendo apenas opinião, mas certa opinião, ou falsa ou verdadeira. És de parecer que esse ponto é que devemos considerar?

Protarco — Exato.

Sócrates — Além do mais, conquanto as coisas tenham determinadas qualidades, só a dor e o prazer são o que são sem acréscimo de nenhuma qualidade: é também um ponto que precisará ser esclarecido.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Aliás, não é difícil perceber que eles também têm qualidades. Há muito, declaramos que uns e outros podem ser grandes ou pequenos, vio-

d lentos ou fracos, tanto os prazeres como as dores.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E também, Protarco, sempre que a maldade se junta a um deles, dizemos que a opinião se tornou ruim, como declaramos a mesma coisa do prazer.

Protarco — Nem poderíamos falar de outra maneira, Sócrates.

Sócrates — E se a retidão ou o contrário da retidão se juntar a um deles, não diremos que a opinião é reta, e a mesma coisa do prazer?

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — E se for falsa a opinião a respeito de determinada coisa, não teremos de reconhecer como errada a opinião emitida e como falsamente concebida?

e

Protarco — Como não?

Sócrates — E quando verificamos que não está certo o prazer ou a dor que nos causa algum sofrimento ou o seu contrário, dar-lhe-emos o qualificativo de bom ou de verdadeiro, ou alguma denominação diferente?

Protarco — Não é possível, uma vez que o prazer se enganou.

Sócrates — Parece, também, que com bastante freqüência ele nos chega na companhia da opinião falsa, não da verdadeira.

Protarco — Como não? E em semelhantes casos, Sócrates, dizemos que a opinião é falsa; porém nunca ninguém dirá que o prazer seja falso.

38 a

Sócrates — Com que calor, Protarco, tomas a defesa do prazer!

Protarco — Nada disso; apenas repito o que ouço por aí.

Sócrates — Não haverá, camarada, para nós diferença alguma entre o prazer associado à opinião verdadeira e o conhecimento, e o que, por vezes, vem de par com a mentira e a ignorância?

b

Protarco — Tudo indica que a diferença não é pequena.

XXIII — *Sócrates* — Então, passemos a considerar em que ponto eles diferem.

Protarco — Dirige a discussão como achares melhor.

Sócrates — Vou dirigi-la da seguinte maneira.

Protarco — Como será?

Sócrates — A opinião, é o que afirmamos, tanto pode ser verdadeira como falsa.

Protarco — Exato.

Sócrates — E muitas vezes, conforme explicamos agora mesmo, acompanham-lhes o rasto a dor

e o prazer; refiro-me à opinião falsa e à opinião verdadeira.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E não será também certo que a opinião e o esforço de opinião sempre nascem da c sensação e da memória?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E nesse particular, não será inevitável proceder da seguinte maneira?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Por vezes, não pode acontecer que, ao perceber de longe alguém um objeto que não se deixa distinguir claramente, não dirás comigo que essa pessoa deseja determinar o que seja aquilo?

Protarco — Acho que sim.

Sócrates — E nessas circunstâncias, não passará ela a interrogar-se a si mesma?

Protarco — De que maneira?

Sócrates — Que será o que parece estar em- d baixo daquela árvore, ao pé do morro? Não és de opinião que esse indivíduo dirija a si mesmo essa pergunta, quando perceber algo nas condições descritas?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E a seguir, se dissesse, como se falasse a sós consigo: é um homem, não responderia direito?

Protarco — É evidente.

Sócrates — Mas também poderá enganar-se, e, na suposição de que se trata de obra de algum pastor, dará o nome de imagem ao que percebesse naquele momento.

Protarco — Exato.

Sócrates — E no caso de haver alguém ao seu e lado, explicar-lhe-á por meio da palavra o que falara para si mesmo, com o que dirá pela segunda vez a mesma coisa, transformando, assim, em discurso o a que antes dera o nome de opinião.

Protarco — Nem poderá ser de outra maneira.

Sócrates — Mas se estiver sozinho quando lhe ocorrer semelhante idéia, pode bem dar-se que por algum tempo ele continue seu passeio sem comunicá-lo a ninguém.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E agora: pensarás exatamente como eu, a respeito dessa questão?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Acho que nessas ocasiões a alma se assemelha a um livro.

Protarco — Como assim?

Sócrates — A memória, em consonância com as sensações que dizem respeito àquelas ocorrências, é como se escrevesse, por assim dizer, discursos na alma; e quando o sentimento da ocorrência escreve certo, então se forma em nós opinião verdadeira, da qual também decorrem discursos verdadeiros; porém quando o escrevente que temos dentro de nós escreve errado, produz-se precisamente o contrário da verdade. (39 a)

Protarco — É exatamente o que eu penso, como também aprovo tudo o que disseste. (b)

Sócrates — Então, admite mais um obreiro que nessas ocasiões também trabalha em nossa alma.

Protarco — Quem será?

Sócrates — Um pintor que, depois do escrevente pinta na alma a imagem das coisas descritas por este.

Protarco — Mas, como diremos que proceda, e quando é que se passa tudo isso?

Sócrates — Quando, em decorrência de alguma visão ou de qualquer outra sensação, alguém leva consigo uma opinião pensada ou falada, e vê, de algum modo, dentro de si mesmo as imagens do que ele pensou ou disse. Não é isso que acontece com todos nós? (c)

Protarco — Sem tirar nem pôr.

Sócrates — E não serão verdadeiras as imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros, como serão falsas as das falsas?

Protarco — Exatamente.

Sócrates — Se estiver certo tudo o que dissemos até aqui, precisaremos examinar ainda o seguinte ponto.

Protarco — Qual?

Sócrates — Se as ocorrências presentes e passadas produzem necessariamente esses efeitos em nós, porém não as futuras.

Protarco — O mesmo se dará em qualquer tempo com todas.

d *Sócrates* — Há pouco falamos dos prazeres e das dores que nos vêm por intermédio da alma e podem anteceder as que provêm do corpo, do que resulta termos prazeres ou sofrimentos antecipados.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E as letras e as pinturas que há momentos admitimos existir dentro de nós, só serão válidas para o tempo presente e o passado, não

e para o futuro?

Protarco — Também valem, e muito, para o futuro.

Sócrates — Quando falamos em muito, com relação ao futuro, referes-te a esperanças, no sentido de atravessarmos a vida cheios delas?

Protarco — Perfeitamente.

XXIV — *Sócrates* — Então, e em aditamento ao que ficou dito, responde a mais uma pergunta.

Protarco — Qual?

Sócrates — O homem justo e pio e inteiramente bom, não é amado dos deuses?

Protarco — Como não?

Sócrates — E com o injusto e ruim de todo,

40 a não se passa precisamente o contrário disso?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E, como dissemos há pouco, todos os homens estão cheios de esperanças.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Logo, em cada um de nós há certos discursos que denominamos esperanças?

Protarco — Há.

Sócrates — E também imagens pintadas. A esse modo, poderá alguém ver-se como possuidor de muito ouro, com seu cortejo inseparável de prazeres, e fonte, para ele, de grande satisfação; como verá sua própria pintura em estado de acentuada euforia.

b *Protarco* — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, estamos autorizados a dizer a esse respeito que na maioria dos casos as imagens assim escritas no interior dos homens de bem são verdadeiras, e que com os homens maus se dá precisamente o contrário disso. Ou não diremos?

Protarco — É o que precisaremos dizer, sem dúvida.

Sócrates — Da mesma forma, os maus carregam no íntimo essas pinturas de prazeres, com a diferença de serem prazeres falsos.

Protarco — Sem dúvida.

c *Sócrates* — Assim, na maioria das vezes os maus se alegram com prazeres falsos, e os varões de bem, com verdadeiros.

Protarco — Eis uma conclusão irrefutável.

Sócrates — De acordo, pois, com o presente argumento, na alma do homem há prazeres falsos, ridículas imitações dos verdadeiros, o mesmo acontecendo com as dores.

Protarco — Certo.

Sócrates — Ora, como já o demonstramos, pode bem acontecer que as opiniões formadas por determinada pessoa não se relacionem com nenhum objeto existente ou que ainda venha a existir.

Protarco — Sem dúvida.

d *Sócrates* — A meu parecer, esse é o motivo de haver falsas opiniões e de opinarmos falsamente, não é assim mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — E agora, não precisaremos conceder às dores e aos prazeres uma maneira de ser igual à das opiniões?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Afirmando ser possível sentir prazer, embora fútil, quem se alegra de qualquer modo, mas, por vezes, também a respeito de coisas que não existem nem nunca existiram e que, na maioria dos casos, senão mesmo em todos, jamais virão a concretizar-se.

e *Protarco* — Isso também, Sócrates, terá de passar-se exatamente como disseste.

Sócrates — O mesmo raciocínio é válido a respeito do medo, da cólera e das demais paixões de igual tipo, que muitas vezes poderão ser falsas.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E então? Haverá outro modo de qualificar como boas ou más as opiniões, a não ser afirmando que são verdadeiras ou falsas?

Protarco — Não há.

Sócrates — O mesmo se passa com os prazeres, segundo penso: é por serem falsos que os considera-

41 a mos ruins.

Protarco — Não, Sócrates; é justamente o contrário. Dificilmente alguém afirmará que as dores e

os prazeres são ruins por serem falsos, mas por implicarem grandes e numerosos vícios.

Sócrates — Mais para diante, se julgarmos conveniente, falaremos desses prazeres ruins que devem a ruindade própria a alguma corrupção. Por enquanto, tratemos apenas dos prazeres falsos de outro modo que, por vezes e em grande número, se formam b em nossa alma. Talvez isso seja de alguma utilidade para nossos julgamentos.

Protarco — Como não? Contanto que haja prazeres desse tipo.

Sócrates — Há sim, Protarco; pelo menos em minha maneira de pensar. E enquanto permanecer em nós essa convicção, não poderá deixar de ser analisada.

Protarco — Muito bem.

XXV — *Sócrates* — Copiando a tática dos atletas, tomemos posição em torno desse argumento.

Protarco — Sim, façamos isso mesmo.

Sócrates — Se ainda estamos lembrados, dissemos há pouco que, quando os prazeres — tal foi c o nome que lhes demos — existem em nós, o corpo se conserva à parte e completamente separado da alma em suas afecções.

Protarco — Sim, ainda me lembro; foi dito isso mesmo.

Sócrates — Como também afirmamos ser a alma quem deseja o que se opõe às condições do corpo, e que é o corpo a fonte tanto dos prazeres como das dores.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Conclui agora o que se deduz de tudo isso.

Protarco — Podes falar.

d *Sócrates* — Em tais casos, acontece o seguinte: as dores e os prazeres existem simultaneamente em nós, com as correspondentes sensações, que se opõem umas às outras, conforme já o demonstramos.

Protarco — É o que parece, realmente.

Sócrates — E também não foi dito o seguinte, cuja verdade, aliás, ficou reconhecida por nós dois?

Protarco — De que se trata?

Sócrates — Que ambos, o prazer e a dor, admitem o mais e o menos e pertencem ao gênero do infinito.

Protarco — Sim, dissemos; e daí?

Sócrates — Qual é o caminho para julgar com acerto esse ponto?

e *Protarco* — Qual será e como o iniciaremos?

Sócrates — Sempre que nos dispomos a julgar em semelhantes casos, não partimos do propósito de distinguir em todos qual é comparativamente maior ou menor, mais intenso ou mais forte, confrontando dor com prazer, dor com dor e prazer com prazer?

Protarco — Exato; nem é outro o propósito de nosso julgamento.

Sócrates — Mas como! No caso da vista, por exemplo, a verdade se altera quando se trata de ver (42 a) de longe ou de perto, o que nos induz a julgamentos falsos. E o mesmo não se passará com as dores e os prazeres?

Protarco — Em escala muito maior, Sócrates.

Sócrates — Sendo assim, o que dissemos agora é precisamente o contrário do que afirmamos há pouco.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Então, com serem verdadeiras ou falsas as opiniões, comunicavam essas mesmas qualidades às dores e aos prazeres.

d *Protarco* — É muito certo.

Sócrates — Mas agora, pelo fato de parecerem mudáveis as dores e os prazeres, conforme sejam vistos de mais longe ou mais perto, sempre que confrontados entre si, os prazeres nos parecem, em relação às dores, maiores e mais violentos, ocorrendo com as dores precisamente o contrário, em paralelo com os prazeres.

Protarco — Necessariamente terá de ser assim mesmo, pelas razões expostas.

Sócrates — Daí parecerem ambos maiores ou menores do que são. Ora, se cortares de ambos a parte que aparece, mas na realidade não é, não somente não dirás que essa aparência seja verda- (c) deira, como não terás o ousio de afirmar que é verdadeira a parte restante da dor ou do prazer.

Protarco — Não, de fato.

Sócrates — Depois disso, vejamos se no rasto do mesmo raciocínio não iremos encontrar prazeres e dores ainda mais falsos do que os que parecem existir e existem nos seres vivos.

Protarco — Quantos são, e de que maneira os encontraremos?

XXVI — *Sócrates* — Repetidas vezes afirmamos que, quando a natureza de qualquer ser se corrompe, por concreções ou dissoluções, repleção ou esvaziamento, crescimento ou diminuição, ocorrem dores, mal-estar e sofrimento, e tudo o mais a que damos designações parecidas.

d

Protarco — É fato; já tratamos várias vezes desse ponto.

Sócrates — E quando tudo retorna à sua natureza primitiva, concluímos entre nós mesmos que semelhante volta constitui prazer.

Protarco — Certo.

Sócrates — E que acontece, quando nosso corpo não passa por nenhuma dessas transformações?

Protarco — E quando ocorre semelhante estado, Sócrates?

Sócrates — Essa pergunta, Protarco, é fora de propósito.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Porque não me impede de apresentar-te a mesma pergunta de antes.

Protarco — Qual?

Sócrates — Se tal estado não ocorresse nunca — é o que sempre afirmarei — que aconteceria necessariamente conosco?

Protarco — Queres dizer: se o corpo não mudasse em nenhum sentido?

Sócrates — Isso mesmo.

Protarco — Nessas condições, Sócrates, é evidente que ele não sentiria prazer nem sofrimento de qualquer espécie.

43 a

Sócrates — Falaste admiravelmente bem. Mas decerto admitirás, segundo penso, que teremos sempre de passar por alguma modificação, conforme dizem os sábios, pois tudo não pára de mover-se para cima ou para baixo.

Protarco — Sim, é o que dizem, não me parecendo que falem aereamente.

Sócrates — Como o poderiam, se não lhes falta autoridade para falar? Porém preciso fugir dessa questão, que se intrometeu em nosso discurso. Tenciono escapar por este lado; vê se te decides a acompanhar-me em minha fuga.

Protarco — Indica a direção.

Sócrates — Vá que seja assim mesmo, é o que b lhes diremos. E agora me responde: será que os seres vivos sempre têm consciência do que se passa com eles, não se processando nenhum crescimento sem que o percebamos, nem qualquer outra alteração da mesma natureza, ou acontecerá precisamente o contrário?

Protarco — O contrário, sem dúvida; quase todos os fenômenos desse tipo nos escapam.

Sócrates — Nesse caso, não estava muito certo o que dissemos há pouco, que as modificações num ou noutro sentido nos proporcionam sofrimentos ou prazeres.

Protarco — Sem dúvida.

c *Sócrates* — O melhor e mais seguro seria afirmar o seguinte.

Protarco — Que será?

Sócrates — Que as grandes mudanças nos causam prazer e sofrimento, enquanto as medianas ou mínimas, nem uma coisa nem outra.

Protarco — Essa afirmativa, Sócrates, é mais certa do que a primeira.

Sócrates — A ser assim, vai reaparecer o gênero de vida a que há pouco me referi.

Protarco — Que gênero de vida?

Sócrates — O que consideramos estreme de sofrimentos e de alegria.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Nessas bases, admitamos três espécies de vida: uma agradável, outra dolorosa, e uma d terceira, que não será nem uma coisa nem outra. Tudo isso, como te parece?

Protarco — Eu? Apenas isso mesmo: que há três gêneros de vida.

Sócrates — Nesse caso, a ausência de dor não é a mesma coisa que sentimento de prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, sempre que ouves alguém afirmar que não há nada agradável como passar a vida sem sofrimentos, que te parece que essa pessoa quer dizer?

Protarco — Eu, pelo menos, entendo que ela considera agradável a ausência da dor.

Sócrates — Imagina três coisas que melhor te
e parecerem e apliquemos-lhes belos nomes: uma será ouro; outra, prata; e a terceira, nem ouro nem prata.

Protarco — Vá que seja.

Sócrates — Concebe-se que esta última, que não é nem uma coisa nem outra, venha a ser ouro ou prata?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — O mesmo se passa com o gênero mediano de vida, que jamais poderá ser tido, ou sequer imaginado, como agradável ou doloroso; pelo menos de acordo com o são raciocínio.

Protarco — É evidente.

Sócrates — No entanto, companheiro, conhece-
44 a mos muita gente que fala e pensa dessa maneira.

Protarco — Muita, realmente.

Sócrates — Acreditarão, porventura, que sentem prazer quando a dor não os oprime?

Protarco — É o que dizem.

Sócrates — Então, é que imaginam sentir prazer; do contrário, não se expressariam daquele modo.

Protarco — Parece.

Sócrates — Têm, por conseguinte, uma concepção falsa do prazer, a estar certo que prazer e ausência de sofrimento são de natureza diferente.

Protarco — Como realmente são.

Sócrates — Então, afirmaremos, como há pouco, que há três estados, ou diremos que só há dois:
b a dor, que constitui um mal para os homens; e a ausência de dor, que em si mesma é um bem, a que damos o nome de prazer?

XXVII — *Protarco* — Sócrates, a propósito de quê formulamos a nós mesmos essas perguntas? Não atino com a razão de assim procedermos.

Sócrates — É que nunca ouviste falar em certos inimigos de nosso Filebo.

Protarco — A quem te referes?

Sócrates — Gente muito entendida nos problemas da natureza, e que negam em absoluto a existência do prazer.

Protarco — Como assim?

c *Sócrates* — O que eles dizem, é que tudo o que Filebo e seus adeptos denominam prazer consiste apenas em escapar das dores.

Protarco — E que nos aconselhas, Sócrates: acompanhá-los? Ou como te parece?

Sócrates — Em absoluto; mas valermo-nos deles como de profetas que não vaticinam com a ajuda da arte porém de certa rabugem incômoda, não inteiramente destituída de nobreza, e que odeiam o poder do prazer, por nada de são reconhecerem nele, considerando feitiço, não prazer, sua influência sedutora.
d É com esse espírito que precisas utilizá-los, depois de sopesar devidamente outras manifestações de seu azedume. De seguida, ficarás sabendo o que na minha opinião constitui o verdadeiro prazer; e só depois de estudar sob esses dois aspectos a natureza do prazer é que emitiríamos parecer definitivo.

Protarco — Falaste com muito acerto.

Sócrates — Como aliados, então, sigamos no rasto do humor rabugento desses tais. Penso que eles começariam de longe e nos diriam mais ou menos o seguinte: Se quiséssemos conhecer a natu-
e reza de alguma espécie, por exemplo, a da dureza, não aprenderíamos melhor se olhássemos para os objetos mais duros, em vez de considerar os que o são em grau algum tanto reduzido? Agora, Protarco, assim como respondes a minhas perguntas, terás de fazer com a dessa gente mal humorada.

Protarco — Perfeitamente, e lhes direi que devemos estudar primeiro os objetos grandes.

Sócrates — Sendo assim, se quisermos considerar o gênero do prazer e rastrear sua natureza, não devemos lançar a vista para os que são tidos na conta de mais freqüentes, mas para os chamados
45 a profundos e veementes.

Protarco — Não há quem não concorde contigo neste particular.

Sócrates — Ora, os prazeres mais acessíveis e que sempre passaram por nos proporcionar maior gozo, não nos são dados por intermédio do corpo?

Protarco — Como não?

Sócrates — E serão ou ficarão maiores nas pessoas doentes ou nos sãos? É preciso cuidado para não nos apressarmos em responder e tropeçar; talvez
b fosse mais fácil dizer: nos indivíduos sãos.

Protarco — É provável.

Sócrates — E então? Os maiores prazeres não são os que decorrem dos mais violentos desejos?

Protarco — Isso também é verdade.

Sócrates — Mas os doentes de febre ou de incômodos semelhantes não sentem com mais intensidade a sede e o frio e tudo o que os atinge por intermédio do corpo, passando maiores necessidades e, conseqüentemente, experimentando maior prazer quando conseguem satisfazê-las? Ou diremos que isso não seja verdade?

Protarco — Depois de tua exposição, é mais
c
do que evidente.

Sócrates — E agora: não será certo dizer-se que se alguém quiser conhecer os prazeres mais intensos não deverá lançar as vistas para a saúde, mas para a doença? Aliás, não irás imaginar que com semelhante pergunta eu defenda a tese de que os doentes graves sentem mais prazer do que as pessoas sãs. O que precisarás entender é que minha pesquisa diz respeito à intensidade do prazer e à sede em que se manifesta em cada um de nós. Importa-nos conhecer sua natureza e decidir o que querem signi-
d
ficar os que negam a existência do prazer.

Protarco — Acompanho muito bem tua exposição.

XXVIII — *Sócrates* — É o que irás demonstrar, Protarco, agora mesmo. Responde ao seguinte: acaso percebes maiores prazeres — não me refiro ao seu número, mas à vivacidade e à intensidade — no desregramento do que na temperança? Reflete antes de responder.

Protarco — Percebo aonde queres chegar e noto que há grande diferença. Os indivíduos moderados,
e
a todo instante são contidos pelo aforismo Nada em excesso, a que obedecem integralmente, enquanto os insensatos e os arrogantes se entregam aos prazeres até à loucura e à mais abjeta desmoralização.

Sócrates — Ótimo. Mas, se for assim, é mais do que claro que é num certo estado de depravação da alma e do corpo, não na virtude, que vamos encontrar os maiores prazeres e as maiores dores.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Dentre esses, então, precisaremos escolher alguns e descobrir a razão de os termos considerado como maiores.

a
Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, examina os prazeres de certos estados mórbidos e dize como se comportam.

Protarco — Que prazeres?

Sócrates — Os das doenças repugnantes, tão odiadas daqueles tipos de humor azedo a que nos referimos há pouco.

Protarco — Quais são?

Sócrates — Seria o caso da cura da sarna e de outros estados parecidos, por meio da fricção, sem o recurso de medicamentos. Pelos deuses! que nome daremos à sensação que experimentamos em tais ocasiões? Dor ou prazer?

Protarco — Um mal de natureza mista. Sócrates, é o que eu diria.

b *Sócrates* — Não foi com vistas a Filebo que eu apresentei esse argumento; mas, sem o estudo, Protarco, de tais prazeres, e dos outros que se lhes relacionam, dificilmente chegaremos a resolver a questão apresentada.

Protarco — Então, prossigamos no exame de toda a sua parentela.

Sócrates — Falas dos de natureza mista?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Algumas dessas misturas se referem ao corpo e nele se processam, outras, apenas à alma
c e nela mesma; mas também é certo encontrarmos misturas de dores e de prazeres que ocorrem no corpo juntamente com a alma, constituição compósita que ora designamos pelo nome de dor, ora pelo de prazer.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Sempre que no restabelecimento ou na alteração da saúde alguém experimenta ao mesmo tempo duas sensações opostas, quando, por exemplo, está com frio e se aquece, ou o contrário disso: ao sentir calor procura refrescar-se, empenhando-se, segundo penso, em alcançar uma dessas sensações e livrar-se da outra, nesse estado doce-amargo, como se diz, associado à dificuldade de expulsar o amargo,
d acaba ficando irritado e preso de uma excitação selvagem.

Protarco — Tudo o que disseste é muito procedente.

Sócrates — E não é um fato que em semelhante mistura ora se encontram partes iguais de dores e prazeres, ora predomina um desses elementos?

Protarco — Nada o impede.

Sócrates — Digo, então, que nos casos em que há mais dores do que prazer — e como exemplo tomemos a sarna, mencionada há pouco, ou as comichões — sempre que o ponto quente está no interior, sem poder ser atingido pela fricção ou pelos

e arranhões, só se dissolvendo o que se encontra à flor da pele, ora por meio de aplicação de fogo, ora do seu contrário, o frio, por vezes, em falta de uma orientação segura consegue-se um prazer indizível, mas também, não raramente, o contrário disso, nas camadas internas em relação com a de fora, misto de prazer e de dor, para o lado em que baixar o prato da balança, seja por separarmos o que está unido, seja por unirmos o que está separado: de todo jeito,

47 a associamos dores e prazeres.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E não é também certo que quando prevalece em semelhantes misturas o sentimento de prazer, a dor aí presente em dose mínima produz coceira e atenuada irritação, ao passo que a difusão mais intensa de prazeres deixa o paciente excitado e a ponto de saltar de alegria, levando-o a mudar de cor a cada instante, a comportar-se de mil modos com as mais variadas disposições e, inteiramente fora de si, a gritar como um louco?

b *Protarco* — Isso mesmo.

Sócrates — E chega a ponto, companheiro, de obrigá-lo a dizer, e aos outros, que ele morre de tanto prazer; e quanto mais inepto e depravado ele for, mais se entrega a essa espécie de prazer, tido por ele na conta de deleite supremo, considerando-se a pessoa mais feliz quem mais dele se gozar a vida inteira.

Protarco — Expuseste, Sócrates, admiravel-

c mente bem a maneira de pensar da maioria dos homens.

Sócrates — Sim, Protarco; no que diz respeito aos prazeres, em que se confundem apenas as excitações comuns do corpo, interiores e externas. Porém nas em que a alma se afirma em oposição ao corpo, contrapondo dor a prazeres e prazer a dores, do que resulta uma mistura uniforme, observamos há pouco que quando alguém está vazio deseja ficar cheio, alegra-se com essa esperança e sofre com aquela

d falta. Naquela ocasião, não fundamentamos nossa assertiva; mas agora declaramos que em todos esses casos — e serão muitos — em que a alma se opõe ao corpo, ocorre uma mistura singular de dor e de prazeres.

Protarco — É possível que tenhas razão nesse ponto.

XXIX — *Sócrates* — Ainda falta uma mistura de dor e prazer.

Protarco — A que mistura te referes?

Sócrates — A que dissemos que a alma, por vezes, sente sozinha em si mesma.

Protarco — E como diremos que seja?

Sócrates — Cólera, temor, desejo, tristezas, e amor, emulação, inveja e tudo o mais do mesmo gênero: não incluis tudo isso entre as paixões exclusivamente da alma?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E não as encontramos misturadas com os mais inefáveis prazeres? Ou precisaremos lembrar-nos da cólera

que os próprios homens irrita
48 a e, mais suave que o mel quando escorre dos favos [repletos
no peito do homem se expande,

ou dos prazeres que se misturam com as dores nas lamentações e no luto?

Protarco — Não; é assim mesmo que tudo se passa; não pode ser de outra maneira.

Sócrates — E das representações trágicas, em que os espectadores choram no maior deleite, não te recordas?

Protarco — Como não?

Sócrates — E nosso estado de alma nas comédias? Não sabes que também aí ocorre um misto de prazeres e de dores?

Protarco — Não apanho muito bem esse aspecto da questão.

Sócrates — Em verdade, Protarco, não é muito b fácil explicar o que se passa conosco em tais ocasiões.

Protarco — Eu, pelo menos, é assim que penso.

Sócrates — Então, examinemos esse caso, por isso mesmo que é o mais obscuro, para apanharmos facilmente nos outros essa mistura de prazer e de dor.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Há pouco referimo-nos à inveja. Admites que se trata de uma dor da alma, ou como te parece?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Mas a verdade é que o invejoso se nos revela contente com a desgraça do próximo.

c *Protarco* — Muito!

Sócrates — Como também é mal a ignorância e o que denominamos estolidez.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Depois desses preliminares, procura conhecer a natureza do ridículo.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Em resumo, é uma espécie de vício que tira o nome de um hábito particular, a parte do vício em geral que se opõe radicalmente àquilo da inscrição de Delfos.

Protarco — Referes-te, Sócrates, ao preceito Conhece-te a ti mesmo?

Sócrates — Exato. Como, ao pé da letra, o con-
d trário disso viria a ser não conhecer-se em absoluto.

Protarco — Como não?

Sócrates — E agora, Protarco, experimenta dividir isso em três.

Protarco — De que jeito? Não me sinto à altura de semelhante tarefa.

Sócrates — Insinuas que a mim é que compete resolver a questão?

Protarco — Não insinuo, apenas; peço instantemente que te incumbas dessa parte.

Sócrates — Quem não se conhece não fica sujeito a três modalidades de ignorância?

Protarco — Como assim?

Sócrates — Em primeiro lugar, quanto à rique-
e za, por imaginar-se mais rico do que é.

Protarco — Com muita gente acontece isso mesmo.

Sócrates — Como há também os que se julgam maiores e mais belos do que são, e em tudo o que

se refere ao corpo vão sempre muito além da realidade.

Protarco — Exato.

Sócrates — Porém em muito maior número quero crer, são os que se iludem com respeito à terceira modalidade de ignorância, referente aos bens da alma, por acharem que se distinguem mais do que os outros pela virtude, quando, em verdade, tal não acontece.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E dentre as virtudes, não é a res-

49 a peito da sabedoria que o vulgo se considera mais entendido, enchendo-se, com isso, de querelas e da fantastiquice de falsos conhecimentos?

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Quem disser que é um mal semelhante estado d'alma, tê-lo-á definido com acerto.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E agora, Protarco, precisamos dividir isso em dois, se quisermos ver a inveja pueril e essa estranha mistura de prazer e de dor. E como dividir? talvez perguntes. Todas as pessoas que con-

b cebem tolamente essa opinião falsa a seu próprio respeito, devem ser necessariamente dotadas, como o resto dos homens, ou de força e poderio ou, conforme penso, de seus contrários.

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Divide, então, de acordo com esse critério; e esses tais, os naturalmente fracos e incapazes de defender-se quando se tornam objeto de mofa, se os qualificares de ridículos, só terás falado a verdade. Os capazes de vingar-se, se os chamares

e de fortes e temíveis como inimigos, terás dado a todos eles a designação apropriada, porque a ignorância nos poderosos é hostil e torpe, por ser nociva ao próximo, ou por si mesma ou por suas imitações, mas nas pessoas fracas ela se inclui naturalmente na classe das coisas ridículas.

Protarco — Tudo isso está certo; mas o que eu ainda não distingo muito bem é a tal mistura de prazeres e de dores.

Sócrates — Examina em primeiro lugar a natureza da inveja.

Protarco — Basta que ma expliques.

d *Sócrates* — Não há dores e prazeres injustos?

Protarco — De toda necessidade.

Sócrates — Como não será manifestação de inveja nem de injustiça alegrar-se um com as desgraças do inimigo.

Protarco — Como o poderia?

Sócrates — E na presença de algum infortúnio de pessoa amiga, não é sumamente injusto alegrar-se, em vez de entristecer-se?

Protarco — Como não?

Sócrates — E já não dissemos que a ignorância é um mal para todos?

Protarco — Dissemos.

Sócrates — E quanto à falsa opinião de nossos amigos a respeito de sua sabedoria ou da beleza e

e de tudo o mais que enumeramos há pouco e distribuímos em três classes, não declaramos serem sempre ridículas quando são fracas, ou odiosas quando associadas à força? Ou já não sustentaremos o que eu disse há pouco, que esse estado de espírito de nossos amigos, quando não chega a prejudicar o próximo é simplesmente irrisório?

Protarco — Irrisório, sem dúvida.

Sócrates — E não diremos que é um mal, por isso mesmo que não passa de ignorância?

Protarco — Certo.

Sócrates — E quando rimos, alegramo-nos ou sofremos?

50 a *Protarco* — É evidente que nos alegramos.

Sócrates — E alegrar-se com a desgraça do amigo, já não concluímos que é produto da inveja?

Protarco — Forçosamente.

Sócrates — Logo, sempre que rimos do ridículo dos amigos, diz nosso argumento que ao misturarmos o prazer com a inveja, misturamos prazer com dor, pois há muito já admitimos que a inveja é dor da alma, e o riso, prazer, vindo ambos a reunir-se na presente conjuntura.

Protarco — É muito certo.

b *Sócrates* — Mostra-nos, ainda, o argumento, que nas lamentações, nas tragédias e comédias, e não apenas no teatro como também na comédia e na tragédia da vida humana e em mil coisas mais, os prazeres e as dores andam sempre associados.

Protarco — Não vejo, Sócrates, como se possa dissentir de tudo o que afirmaste, ainda que se fizesse muito empenho em defender opinião contrária.

XXX — *Sócrates* — A cólera, o desejo, as lamentações, o medo, o amor, o ciúme, a inveja e mil c outras emoções semelhantes foi o que nos propusemos estudar, com a intenção de pesquisar nelas a mistura dos dois elementos tantas vezes mencionados, não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como verificamos que as lamentações, a inveja e a cólera constituíram o objetivo exclusivo destas considerações.

Protarco — Como não verificar?

Sócrates — Sendo assim, ainda nos falta estudar muitas outras paixões.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Na tua opinião, qual foi o principal motivo que me levou a mostrar-te essa mistura na comédia? Não terá sido para convencer-te de que é d fácil apontar igual mistura no medo, no amor e em tudo o mais? Uma vez que me aceitasses esse ponto, dispensar-me-ias de alongar minha exposição com o estudo das outras paixões, e passarias a admitir, sem mais rodeios, isto mesmo, a saber, que o corpo sem a alma e a alma sem o corpo, e os dois associados, são passíveis das mais variadas misturas de prazeres e de penas. Declara agora se me desobrigas dessa explicação, ou se estás disposto a aguardar aqui a meia-noite? Contudo, espero que com mais algumas palavrinhas alcance de tua parte licença para retirar-me. Prometo apresentar-te amae nhã uma relação completa de todos esses casos. Agora, só desejo velejar em linha reta para o que ainda falta estudar, até poder formular o juízo que Filebo espera de mim.

Protarco — Falaste muito bem, Sócrates; arremata o que falta como bem te parecer.

XXXI — *Sócrates* — Seguindo a ordem natural, depois dos prazeres mistos, certa necessidade nos leva a estudar os prazeres sem mistura.

51 a *Protarco* — Muito bem dito.

Sócrates — Voltar-me-ei, então, para estes, com o propósito de no-los apresentar. Pois não participo, em absoluto, da opinião dos que afirmam que todo

prazer nada mais é do que ausência de dor. Conforme declarei, invoco o testemunho deles mesmos, em como há prazeres que parecem reais, mas que de forma alguma existem, enquanto muitos outros nos parecem grandes, porém de fato não passam de certa mistura de sofrimento e cessação de dores, nas mais violentas crises do corpo e da alma.

b *Protarco* — E que prazeres, Sócrates, terá de aceitar como reais quem estudar como deve essa questão?

Sócrates — Os que se relacionam com as belas cores e as formas e a maioria dos odores e dos sons, e todas as coisas cuja privação não é sensível nem dolorosa, mas de fruição agradável e estreme de qualquer sofrimento.

Protarco — Como devemos entender tudo isso, Sócrates?

Sócrates — Reconheço que assim, de início, meu pensamento não é fácil de entender; mas tentarei c explicar-me melhor. Quando falo em beleza das formas, não pretendo sugerir o que a maioria das pessoas entende por essa palavra: animais ou certas pinturas. Refiro-me — é o que declara nosso argumento — à linha reta, ao círculo e às figuras planas e sólidas formadas de linhas e círculos, ou seja no torno ou com réguas e esquadros, se é que me compreendes. O que eu digo, é que essas figuras não são belas como as demais, em relação a outra coisa, mas são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos, que nada têm d de comum com o prazer provocado pelo ato de coçar. Outrossim, são belas as cores e nos proporcionam prazeres da mesma natureza. Compreendemos, afinal, ou como será?

Protarco — De meu lado, esforço-me por entender, Sócrates; mas procura também explicar-te com mais clareza.

Sócrates — Digo, pois, que os sons suaves e claros sempre que formam uma melodia pura são belos por si mesmos, não relativamente a qualquer outra coisa, tal como o prazer que nos enseja sua própria natureza.

Protarco — Há, realmente, prazeres desse tipo.

e *Sócrates* — O prazer dos odores é de um gênero menos divino que os precedentes; mas, por não

serem necessariamente associados a nenhum sofrimento, onde e quando se manifestem, classifico-os, em tese, ao lado dos primeiros, para concluir, se é que me faço compreender, que há duas espécies de prazer.

Protarco — Compreendi.

Sócrates — A esses, podemos acrescentar os prazeres do conhecimento, se não formos de opinião que derivam da fome de conhecer e não são originariamente associados à dor ocasionada por essa fome. **52 a**

Protarco — De inteiro acordo.

Sócrates — E o seguinte: quando alguém está cheio de conhecimentos e ulteriormente os perde, por havê-los esquecido, percebes alguma dor em semelhante fato?

Protarco — Não, pelo menos por sua natureza; mas, ao refletir sobre o caso, alguém poderá aborrecer-se com essa perda de conhecimento. b

Sócrates — Mas, caro amigo, presentemente só nos ocupamos com a natureza desses estados, sem levar em consideração o que possamos pensar a seu respeito.

Protarco — Então, estás certo quando dizes que não é absolutamente dolorosa a perda, por esquecimento, do que aprendêramos antes.

Sócrates — Conseqüentemente, teremos de concluir que os prazeres do conhecimento são isentos de dor, sobre não serem acessíveis à maioria dos homens, mas a muito pouca gente.

Protarco — É a conclusão que se impõe.

c XXXII — *Sócrates* — Depois de separar satisfatoriamente os prazeres puros dos que, com toda a justiça, poderíamos denominar impuros, acrescentemos em nossa explicação que os prazeres violentos são imoderados, e os não violentos, equilibrados em tudo; e também que os grandes e fortes, ou sejam de manifestações espaçadas ou freqüentes, se incluem no gênero do infinito, com ação mais ou menos intensa no corpo ou na alma, enquanto os outros pertencem à classe do finito. d

Protarco — É muito certo o que dizes, Sócrates.

Sócrates — A respeito de prazeres, ainda falta considerar uma questão.

Protarco — Qual?

Sócrates — Que diremos que está mais próximo da verdade: o puro e sem mistura, ou o violento, múltiplo, grande e suficiente?

Protarco — Onde queres chegar, Sócrates, com essa pergunta?

Sócrates — É que não quero esquecer-me de nada, Protarco, neste exame do prazer e do conhe- e cimento, para sabermos o que há de puro ou de impuro em qualquer deles, a fim de que ambos se apresentem puros ante nosso juízo, facilitando, assim, o julgamento, a mim e a ti e a todos os presentes.

Protarco — É justo.

Sócrates — E agora, procedamos da seguinte maneira com tudo o que denominamos gênero puro: escolhamos um, para melhor examiná-lo.

53 a *Protarco* — E qual escolheremos?

Sócrates — Caso queiras, principiemos pelo gênero da brancura.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como é e em que consiste a pureza da brancura? Na grandeza? na quantidade? ou no que é isento de qualquer mistura e não revela a presença da menor parcela de outra cor?

Protarco — Evidentemente, a que não tem mistura alguma.

Sócrates — Muito bem. Então, Protarco, afirmaremos que esse branco é o mais verdadeiro e, ao b mesmo tempo, o mais belo de todos os brancos, não o maior e mais numeroso?

Protarco — Exatamente.

Sócrates — Em conseqüência, se dissermos que uma pequena porção de branco puro é mais branco e também mais belo e verdadeiro do que bastante branco misturado, só falaremos verdade?

Protarco — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — E então? Não temos necessidade de muitos exemplos para ilustrar nossa análise do prazer; basta-nos compreender que todo prazer estreme de dor, por menor e mais raro que seja, é c mais agradável, belo e verdadeiro do que os freqüentes e grandes.

Protarco — É certo; basta esse exemplo.

Sócrates — E o seguinte? Já não ouvimos dizer que o prazer está sempre em formação, sem que

nunca se possa considerar como existente? Há uns tipos habilidosos que pretendem demonstrar-nos essa teoria, aos quais nos confessamos agradecidos.

Protarco — Como assim?

Sócrates — É o que passarei a explicar-te, amigo Protarco, por meio de questões. d

Protarco — Podes falar, e pergunta o que entenderes.

XXXIII — *Sócrates* — Há duas espécies de coisas: a que existe por si mesma e a que sempre deseja outra.

Protarco — De que jeito e que coisas são essas?

Sócrates — Uma é de natureza nobre; a outra lhe é inferior.

Protarco — Sê mais claro.

Sócrates — Já vimos belos e excelentes jovens e também seus valorosos apaixonados.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Procura duas coisas que se assemelhem a estas em tudo o que reconhecemos nelas. e

Protarco — Precisarei dizer pela terceira vez: sê mais claro, Sócrates, no que falas?

Sócrates — Não há charada alguma, Protarco; é brincadeira do discurso. O que ele diz é que uma dessas coisas só existe por amor de outra, e que esta outra é precisamente aquela em vista da qual sempre se faz o que se faz em vista de qualquer coisa.

Protarco — Compreendi mais ou menos, à custa de tanto repetires.

Sócrates — Talvez, menino, compreendas melhor com o decorrer da exposição. 54 a

Protarco — É possível.

Sócrates — Agora tomemos mais estas duas.

Protarco — Quais serão?

Sócrates — Uma coisa é a geração de tudo, e outra a essência?

Protarco — Admito ambas: a essência e a geração.

Sócrates — Muito bem. E qual delas diremos que foi feita em vista da outra: a geração, em vista da essência, ou a essência, em vista da geração?

Protarco — Perguntas agora se o que se denomina essência é o que é em vista da geração?

Sócrates — Talvez.

b *Protarco* — Pelos deuses! Semelhante pergunta não equivale a esta outra: Como te parece, Protarco: a construção de navios se faz em vista dos navios, ou é o navio que se faz em vista da construção? e outras mais do mesmo tipo?

Sócrates — Foi justamente o que eu disse, Protarco.

Protarco — E por que não respondes a ti mesmo, Sócrates?

Sócrates — Nada o impede. Mas convém que participes da discussão.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — O que afirmo é que os remédios, c todos os instrumentos e todos os materiais são sempre aplicados em vista da geração, e que cada geração se faz em vista desta ou daquela essência, e a geração em geral, em vista da essência universal.

Protarco — Ficou bastante claro.

Sócrates — Nesse caso, se o prazer for, de algum modo, geração, necessariamente terá de sê-lo em vista de alguma essência.

Protarco — Como não?

Sócrates — Assim, a coisa em vista da qual se faz sempre o que se faz em vista de qualquer coisa, pertence à classe do bem; mas o que é feito em vista de qualquer coisa, meu caro, devemos colocar numa classe diferente.

Protarco — Forçosamente.

d *Sócrates* — Estando, pois, o prazer sujeito à geração, andaríamos certo se o incluíssemos numa classe diferente da do bem?

Protarco — Certíssimos, sem dúvida.

Sócrates — Por isso, conforme o declarei ao desenvolver o presente argumento, a pessoa que nos advertiu de que o prazer está sujeito à geração e carece em absoluto de essência, faz jus a nosso reconhecimento; evidentemente, ela ridiculariza os que pretendem que o prazer seja algum bem.

Protarco — Exato.

Sócrates — Como não deixar de rir dos que só e se comprazem com a geração?

Protarco — Como assim? A quem te referes?

Sócrates — Aos que se libertam da fome ou da sede ou de outras necessidades da mesma natureza que a geração satisfaz, e que se alegram com essa

geração, como se ela fosse prazer, além de afirmarem que não aceitariam viver, se não sentissem fome nem sede nem as outras necessidades desse tipo que formam seu séquito natural.

55 a *Protarco* — Parece que é assim mesmo.

Sócrates — E não admitem todos que a geração é precisamente o contrário da destruição?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Ora, quem eleger segundo esse critério, escolherá a destruição e a geração, não aquele terceiro modo de vida, estreme de prazer e de dor, que se caracteriza pela mais pura sabedoria.

Protarco — Ao que parece, Sócrates, é o maior dos absurdos acreditar que o prazer seja algum bem.

Sócrates — Sim, o maior, conforme o prova mais o seguinte argumento.

Protarco — De que jeito?

b *Sócrates* — Como não há de ser absurdo, se não podendo haver nada belo nem bom no corpo nem em muitas coisas mais, a não ser na alma, afirmar alguém que o único bem da alma é o prazer, e que a coragem, a temperança e a sabedoria e todos os outros bens que a alma recebeu por sorte não são bens de maneira nenhuma? E mais: ver-se forçado a admitir que quem sente dor em vez de prazer é mau no momento em que sofre, ainda mesmo que se trate do melhor dos homens; e o contrário disso: o indivíduo que sente prazer, será tanto mais superior em virtude, quanto mais intenso for esse sentimento, no

c próprio instante em que se manifesta.

Protarco — Tudo isso, Sócrates, é o cúmulo do absurdo.

XXXIV — *Sócrates* — Todavia, depois de havermos submetido o prazer a um exame completo, não convém dar a impressão de termos sido condescendentes com a inteligência e o conhecimento. Percutamo-los com energia por todos os lados, para ver se apresentam racha nalgum ponto, até revelarmos o que há de mais puro em sua natureza, de que nos utilizaremos juntamente com o que houver de mais verdadeiro neles e no prazer, para emitirmos sobre todos nosso juízo definitivo.

Protarco — Certo.

d *Sócrates* — Para nós, o conhecimento se divide em duas classes: a das artes mecânicas e a que entende com a educação e a cultura. Como te parece?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — De início, decidamos se nas artes mecânicas uma parte não depende mais do conhecimento, e outra menos, para considerar mais pura a primeira e menos pura a segunda.

Protarco — É o que precisamos fazer.

Sócrates — E não convirá separar das demais as artes diretoras?

Protarco — Que artes, e de que jeito o faremos?

e *Sócrates* — Por exemplo: se separarmos das outras as artes de contar, medir e pesar, tudo o que sobrar disso, a bem dizer, não terá grande valor.

Protarco — Nenhum.

Sócrates — Depois, só resta recorrer a conjecturas e exercitar os sentidos por meio da experiência e da rotina, com o recurso, ainda, de certa faculdade divinatória, que muitos denominam arte e que se

56 a aperfeiçoa com o trabalho e o exercício.

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Para começar, não estará a música cheia desse empirismo, por isso mesmo que não regula seus acordes pela medida, mas por conjecturas habilidosas, como se dá com a auletrística e a arte de pulsar as cordas dos instrumentos musicais, a qual decide por tateios a medida certa de cada corda, tornando-se, assim, cheia de obscuridade e com parte mínima de certeza?

Protarco — Nada mais verdadeiro.

b *Sócrates* — A mesma coisa vamos encontrar na medicina, na agricultura e nas artes do piloto e do estratego.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — A arquitetura, me parece, com o recurso fácil das medidas e dos instrumentos que lhe asseguram alto grau de precisão, pode ser considerada como a mais científica das artes.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Tanto na construção de navios como na de casas e nos demais trabalhos com madeira. Emprega, segundo creio, régua, torno, compasso,

c cordel e um instrumento engenhoso para dirigir a madeira.

Protarco — Há muita verdade, Sócrates, em tudo o que disseste.

Sócrates — Dividamos, então, em duas classes as denominadas artes: as que acompanham a música e não alcançam muita precisão em suas obras, e as do grupo da arquitetônica, muito mais exatas.

Protarco — Vá que seja.

Sócrates — Digamos, ainda, que dentre estas as mais exatas são as que mencionamos há pouco.

Protarco — Quer parecer-me que te referes à aritmética e demais artes que há momentos mencionaste juntamente com ela.

d *Sócrates* — Perfeitamente. Mas não nos será lícito, Protarco, afirmar que estas também se dividem em duas classes? Ou como será?

Protarco — A que classes te referes?

Sócrates — Para começar pela aritmética, não será certo dizer que há uma aritmética popular e outra filosófica?

Protarco — E de que modo distingui-las, para classificar uma de certo jeito e dizer que a outra é diferente?

Sócrates — Não é pequena, Protarco, a diferença. Alguns incluem no mesmo cálculo unidades numéricas desiguais, tais como: dois exércitos, dois e bois, duas coisas pequeníssimas e duas muito grandes, enquanto outros se recusam a acompanhá-los, se não se admitir que no número infinito de unidades uma não difere da outra.

Protarco — Tens razão em dizer que há grande diferença entre os que se ocupam com números, sendo lógico, por isso, dividi-los em duas classes.

Sócrates — E então? A arte de calcular e a de medir, na arquitetura e no comércio, e, do outro 57 a lado, a geometria e o cálculo para uso dos filósofos: diremos que constituem apenas uma arte, ou duas?

Protarco — Para não sair do que afirmamos antes, sou de parecer que são duas.

Sócrates — Muito bem. Mas por que eu trouxe à baila semelhante argumento? Saberás dizer?

Protarco — Talvez; mas preferira que tu mesmo esclarecesses esse ponto.

Sócrates — O que me parece, agora não menos do que no começo da exposição, é que nosso argumento procura um paralelo com os prazeres, que

b consistirá em sabermos se algum conhecimento é mais puro do que outro, tal como se observa com os diferentes prazeres.

Protarco — Evidentemente, o excurso não teve outra intenção.

XXXV — *Sócrates* — Ora bem; ele não demonstrou, com o que ficou dito atrás, que as artes variam conforme os objetos, e que há artes mais claras e artes mais obscuras?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E não aconteceu designar determinada arte por um nome único, na convicção de que era una, para depois falar de duas artes diferentes, a c fim de saber se o que há de preciso e puro em cada uma se encontra em grau mais elevado entre os que se dedicam à filosofia ou entre os leigos nessa disciplina?

Protarco — É isso, precisamente, o que se pergunta.

Sócrates — E que resposta, Protarco, daremos à questão?

Protarco — Já atingimos, Sócrates, um ponto em que é enorme a diferença em matéria de precisão dos conhecimentos.

Sócrates — Então, a resposta é muito fácil.

Protarco — Facílima; diremos, pois, que é grande a diferença entre as artes a que nos referimos e as demais, e que entre estas, também, as que são anid madas de verdadeiro impulso filosófico ultrapassam, de muito, em precisão e verdade, as que se preocupam com números e medida.

Sócrates — Vá que seja conforme dizes; amparados em tua autoridade, responderemos com afoiteza a esses mestres de discussões infindáveis.

Protarco — Quê?

Sócrates — Que há duas aritméticas e duas artes de medir, e muitas e muitas outras dependentes dessas, todas elas de dupla natureza, conquanto sejam designadas em comum apenas por um nome.

e *Protarco* — Então, sejamos felizes, Sócrates, em nossa resposta aos homens que nos apresentaste como tão habilidosos.

Sócrates — Diremos, pois, que esses conhecimentos são os mais exatos?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Mas a facilidade dialética, Protarco, protestará, se não lhe dermos a preferência.

Protarco — E como devemos interpretar essa
58 a faculdade?

Sócrates — Não há quem não compreenda o que eu quero dizer. Pois tenho certeza de que, por menos dotado de inteligência que alguém seja, aceitará que o conhecimento mais verdadeiro é o que se ocupa com o ser, a realidade e o que por natureza é sempre igual a si mesmo. E tu, Protarco, como o classificarias?

Protarco — Eu, Sócrates, do meu lado, ouvi muitas vezes Górgias declarar que a arte de persuadir ultrapassa, de muito, em importância, as demais
b artes, pois que tudo se lhe submete, não por violência, mas de bom grado, por ser ela a melhor das artes. Daí, não desejar opor-me, agora, nem a ti nem a ele.

Sócrates — O que me parece é que tens acanhamento de dizer que depuseste as armas.

Protarco — Interpreta o caso como melhor te parecer.

Sócrates — Porventura terei culpa de não me haveres compreendido?

Protarco — A respeito de quê?

Sócrates — Protarco, eu nunca procurei saber que arte ou conhecimento tem a primazia sobre as
c demais, quanto a grandeza, excelência e utilidade, mas qual é a que aspira à clareza e precisão e à suprema verdade, por modesta que seja e de reduzido emprego na prática. Foi isso que perguntamos. Quanto a Górgias, vê bem, não o magoarás em absoluto, se concordares com ele em que sua arte é mais importante para os homens do que as outras, ao passo que o assunto com que presentemente nos ocupamos — exatamente como no exemplo mencionado há pouco, da brancura, em que o branco, sendo puro, embora em quantidade mínima, ultrapassa de muito as grandes quantidades que não
d sejam puras, pelo próprio fato de ser mais verdadeiro — assim, também, no presente caso: depois de um exame acurado e de madura reflexão, sem olharmos para as supostas vantagens dos conhecimentos nem para sua forma, mas considerando apenas se temos na alma alguma faculdade naturalmente inclinada a amar a verdade e disposta a tudo fazer para alcançá-la, examinemos essa faculdade e

digamos se é ela que verdadeiramente possui em mais alto grau a pureza da inteligência e do pensamento, ou se precisaremos procurar outra, de ex-
e celência comprovada.

Protarco — Já examinei, e acho dificílimo encontrar outra arte ou conhecimento que tanto se empenhe em pró da verdade como a dialética.

Sócrates — Só te manifestas desse modo, por haveres considerado que a maioria das artes e todos os que a elas se dedicam, recorrem, antes de tudo,
59 a à opinião, e só se empenham no estudo do que depende da opinião, e depois, quando alguém se propõe a investigar a natureza, bem sabes que outra coisa não faz, a não ser estudar a vida inteira como nasceu este mundo e quais são os efeitos e as causas que nele ocorrem. Como te parece: afirmaremos isso mesmo?

Protarco — Exatamente como disseste.

Sócrates — Logo, todo o seu esforço não visa ao estudo do que existe sempre, mas ao das coisas que são ou virão a ser ou que se formaram.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E admitiremos que possa haver algo evidente, às luzes da mais rigorosa verdade, nas
b coisas que nunca se conservaram no mesmo estado nem se conservarão no futuro e muito menos se conservam no presente?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — De que maneira, então, adquirir conhecimento estável do que não participa em grau nenhum de estabilidade?

Protarco — Não há jeito.

Sócrates — Logo, nem a inteligência nem o conhecimento que se ocupa com essas coisas, jamais atingirão a verdade perfeita.

Protarco — Parece mesmo que não.

XXXVI — *Sócrates* — Sendo assim, mandemos passear tanto a ti como a mim e a Górgias e a Filebo,
c e invoquemos apenas o testemunho de nosso argumento.

Protarco — A respeito de quê?

Sócrates — É o seguinte: Que a fixidez, a pureza, a verdade e o que consideramos sem mistura só ocorrem nas coisas que sempre se conservam sem liga nem mudança, ou, pelo menos, nas que mais se

aproximam delas, devendo todo o resto ser considerado secundário e inferior.

Protarco — É muito certo o que afirmaste.

Sócrates — E com referência aos nomes que teremos de aplicar a essas coisas, não é razoabilíssimo designar sempre as mais belas pelos nomes mais bonitos?

Protarco — É natural.

d *Sócrates* — Ora, inteligência e sabedoria, não são as designações a que damos mais valor?

Protarco — Exato.

Sócrates — Assim, se as aplicarmos ao conhecimento do verdadeiro ser, será um emprego exatíssimo e justo?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Pois foi exatamente a esses nomes que eu recorri há pouco para formularmos nosso julgamento.

Protarco — Isso mesmo, Sócrates.

Sócrates — Muito bem. Quanto à mistura de sabedoria e de prazer que teremos de aprontar, se e alguém nos comparar a artesãos com seu material de trabalho para imediata utilização, não seria acertado o paralelo?

Protarco — Muito!

Sócrates — E agora, não será conveniente tentar essa mistura?

Protarco — Como não?

Sócrates — Antes disso, o melhor seria enunciar e relembrar certa particularidade.

Protarco — Qual?

Sócrates — Já tratamos desse ponto, mas é muito verdadeiro o provérbio que nos aconselha re-60 a petir duas ou três vezes o que nos parece bem.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, prossigamos, por Zeus! Estou em que foi deste modo que nos exprimimos antes.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Filebo sustenta que o prazer é a verdadeira meta para a qual devem esforçar-se todos os seres vivos, o bem supremo de todos, enquanto existirem, e que, a rigor, esses dois nomes, bom e agradável, se aplicam a uma só coisa da mesma natureza. Por sua vez, Sócrates nega que seja uma só b coisa; tratando-se de nomes diferentes, o bom e o

agradável se distinguem um do outro pela própria natureza, e que na constituição do bem a sabedoria contribui com maior contingente do que o prazer. Não foi isso mesmo, Protarco, que dissemos agora e antes?

Protarco — Exato.

Sócrates — E acerca do seguinte ponto, tanto antes como agora não nos declaramos de acordo?

Protarco — Que ponto?

Sócrates — Que nisto a natureza do bem difere de tudo o mais.

c *Protarco* — Em quê?

Sócrates — O ser vivo que sempre o possuísse em toda a parte e de todas as maneiras, de nada mais precisaria, e que o bem lhe seria suficiente para tudo. Não foi isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — E já não tentamos antes, em nossa exposição, separar um do outro e colocá-los na vida dos indivíduos o prazer sem mistura de sabedoria, e a sabedoria, por sua vez, sem a menor partícula de prazer?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — E porventura concluímos que cada d um, de per si, nos satifaz plenamente?

Protarco — Como fora possível?

XXXVII — *Sócrates* — Se nos desviamos algum tanto da verdade, quem quiser poderá reexaminar agora o assunto para corrigir o que estiver errado, reunindo numa só classe a memória, a sabedoria, o conhecimento e a opinião verdadeira, para decidir se alguém, privado de tudo isso, desejaria ter ou adquirir seja o que for, ainda que se tratasse do maior e mais intenso prazer, se não formasse opinião verdadeira de sua alegria naquele momento, nem tivesse o menor resquício de consciência do que sentia a cada e instante, nem a mais tênue lembrança, ainda que passageira, do que lhe acontecera. Faça idênticas considerações a respeito da sabedoria e se pergunte se alguém desejaria possuí-la sem a menor dose de prazer, ou, de preferência, com uns tantos prazeres de mistura, e também todos os prazeres sem sabedoria, em vez de um certo grau de sabedoria.

Protarco — Não há quem o desejasse, Sócrates; parece inútil insistir em tal pergunta.

61 a *Sócrates* — Então, nenhum dos dois é o bem perfeito e desejável e universalmente aceito como tal.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Precisamos, pois, formar uma idéia clara do bem, ou, pelo menos, uma imagem aproximada, para saber, conforme declaramos há pouco, a quem conceder o segundo lugar.

Protarco — É muito justo.

Sócrates — Mas já encontramos um caminho que nos levará ao bem.

Protarco — Qual é?

Sócrates — Seria o caso de alguém andar à procura de uma pessoa, e obter, primeiro, a notícia b exata de sua moradia: não constituiria isso um grande passo para achar quem ele procurava?

Protarco — Como não?

Sócrates — Assim, também, nesse ponto nosso discurso nos indica, como já o fizera no começo, que não devemos procurar o bem na vida sem mistura, porém na mista.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Há esperança, portanto, de que o que procuramos se achará mais facilmente na vida bem misturada do que na que o não for.

Protarco — Muito mais.

Sócrates — Então, Protarco, iniciemos nossa mistura com uma invocação aos deuses, ou seja c Dioniso ou Hefesto ou qualquer outra divindade o incumbido de prepará-la.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como escanções, teremos duas fontes a nosso lado: com a doçura do mel pode ser comparada a fonte de prazeres, enquanto a da sabedoria, sóbria e nada inebriante, nos fornece uma água de gosto acre, porém saudável. Compete-nos, agora, preparar a mistura da melhor maneira possível.

Protarco — Sim, façamos isso mesmo.

Sócrates — Antes de mais nada, responde-me ao seguinte: se juntarmos a toda a sabedoria todas as d espécies de prazer, não há bastante probabilidade de alcançarmos a mistura ideal?

Protarco — Talvez.

Sócrates — Mas não é muito seguro. Penso que me encontro em condições de apresentar um plano de mistura isento de qualquer perigo.

Protarco — Dize qual seja.

Sócrates — Já não encontramos prazeres que se nos afiguram mais verdadeiros do que outros, e também artes mais exatas do que outras?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E mais: que havia um conhecimento superior a outro: um, dirigido para o que e nasce e perece; outro, para o que nem nasce nem perece e é permanente e sempre igual a si mesmo. Considerando-os à luz da verdade, concluímos ser esse conhecimento mais verdadeiro do que o outro.

Protarco — Muitíssimo certo.

Sócrates — Sendo assim, se começássemos pela mistura das porções mais verdadeiras do prazer e do conhecimento, quem sabe se essa mistura nos proporcionaria a vida mais desejável? Ou ainda teríamos necessidade de outros ingredientes?

62 a *Protarco* — A mim, pelo menos, parece que assim é que devemos proceder.

XXXVIII — *Sócrates* — Imaginemos um indivíduo inteligente, que saiba o que é a justiça em si mesma e forme um conceito razoável tanto a seu respeito como de tudo o mais.

Protarco — Já imaginei.

Sócrates — Disporá essa pessoa de conhecimento suficiente, se tiver a noção do círculo e da própria esfera celestes, mas desconhecer nossa esfera b e nosso círculo humanos, muito embora na construção de casas e em atividades congêneres empregasse círculos e esferas?

Protarco — Fora supinamente ridícula, Sócrates, nossa situação, se só dispuséssemos do conhecimento divino.

Sócrates — Que me dizes? Teremos de lançar em nossa mistura a falsa régua e o falso círculo da arte nada pura nem estável?

Protarco — Será inevitável, se cada um de nós quiser encontrar o caminho de casa.

c *Sócrates* — E quem sabe se também a música, a respeito da qual dissemos há pouco que era cheia de conjeturas e imitação e carecia de pureza?

Protarco — É o que me parece irretorquível, se quisermos que nossa vida seja vida de verdade.

Sócrates — Resolves, então, que eu ceda e abra de par em par a porta, à maneira de um porteiro comprimido e forçado pela multidão, e deixe entrar todos os conhecimentos, para que os impuros se misturem com os puros?

d *Protarco* — Não percebo, Sócrates, que mal adviria do fato de aceitarmos todos os conhecimentos, uma vez que ficássemos com os de primeira qualidade.

Sócrates — Então, deixaremos que todos corram para a tão poética bacia de confluência de Homero?

Protarco — Perfeitamente.

XXXIX — *Sócrates* — Sendo assim, soltemo-los. E agora, voltemos para a fonte dos prazeres. Não nos foi possível, tal como tencionávamos fazer no começo, misturar primeiro as porções verdadeiras de cada uma das partes; dado o alto conceito em que temos e os conhecimentos, deixamos que entrassem todos de uma vez, sem discriminação e antes dos prazeres.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Então, chegou a hora de confabularmos acerca dos prazeres e decidir se permitiremos entrada franca para todos, ou se no começo só aceitaremos os verdadeiros.

Protarco — É muito mais seguro deixar que entrem em primeiro lugar os verdadeiros.

Sócrates — Pois que entrem. E daí? Se houver prazeres necessários, como se dá com a outra classe, permitiremos que se misturem com os verdadeiros?

Protarco — Por que não? Quanto aos necessários, não há dúvida.

63 a *Sócrates* — E assim como admitimos que para a vida era inócuo, e até útil, o conhecimento de todas as artes, digamos a mesma coisa dos prazeres: se só for de vantagem e isento de qualquer perigo a vida inteira gozar de todos os prazeres, então permitamos que todos tomem parte de nossa mistura.

Protarco — Como nos manifestaremos a esse respeito e que decisão tomar?

Sócrates — Não é a nós, Protarco, que devemos dirigir semelhante pergunta, mas aos próprios pra-

b zeres e à sabedoria, sobre o que eles pensam da questão.

Protarco — Que questão?

Sócrates — Amigos — quer vos designemos pelo nome de prazeres, quer por outro — não aceitaríeis morar com a sabedoria, ou preferis viver à parte? Creio que, diante de tal intimação, forçosamente responderiam da seguinte maneira.

Protarco — Como será?

Sócrates — Tal como dissemos há pouco: Não é possível, nem disso adviria nenhuma vantagem, que qualquer gênero puro permaneça à parte e solitário. Se compararmos os gêneros entre si, de todos c o melhor para nosso companheiro de casa é o que conhecer a todos e a nós outros por maneira tão perfeita quanto possível.

Protarco — Pois responderam muito bem, é o que lhes diríamos.

Sócrates — Ótimo. Depois disso, precisaremos interrogar a sabedoria e a inteligência. Necessitais de prazeres nessa mistura? é o que perguntaríamos às duas. Que prazeres? talvez nos replicassem.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — De seguida, prosseguiríamos com d nosso interrogatório da seguinte maneira: Além desses prazeres verdadeiros, lhes faláramos, aceitaríeis conviver com os maiores e mais violentos? De que jeito, Sócrates? é o que decerto nos diriam, se não têm conta os empecilhos que nos aprestam, e se perturbam, de mil modos, com suas loucuras, as almas em que moramos, impedem-nos o nascimento e, de e regra, estragam, de todo em todo, nossos filhos, pela negligência e o esquecimento a que dão causa? Quanto aos prazeres verdadeiros e puros a que te referiste, podes considerá-los como de nossa família, aos quais juntarás os que vão de par com a saúde e a temperança, e também todos — e são em grande número — os que acompanham por toda a parte a virtude em geral, como se formassem o séquito de uma deusa. Jogo mais esses na mistura. Mas, os companheiros inseparáveis da insensatez e de outros vícios, associá-los à inteligência, quem assim procedesse daria prova de completa irreflexão, se depois de encontrar a mistura ou combinação mais bela e 64 a menos sujeita a sedições, tentasse experimentar qual

seria o bem natural no homem e no todo universal, e que idéia fora possível fazer a seu respeito. Ante uma resposta nesses termos, não diríamos que a inteligência se expressara inteligentemente e com recursos próprios, tanto no seu interesse como no da memória e da opinião verdadeira?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Mas ainda há um ingrediente indispensável, sem o qual nada se poderá fazer.

b *Protarco* — Qual é?

Sócrates — Se não incluirmos verdade na mistura, nada poderá nascer nem verdadeiramente subsistir.

Protarco — Como fora possível?

XL — *Sócrates* — Não há jeito. E agora, se ainda faltar alguma coisa para nossa mistura, tu e Filebo que se manifestem; a meu parecer, o argumento já está completo, podendo ser comparado a uma espécie de ordem incorpórea que dirige admiravelmente bem um corpo animado.

Protarco — Ficas autorizado, Sócrates, a dizer que essa, também, é minha maneira de pensar.

c *Sócrates* — E se declarássemos que nos encontramos agora no vestíbulo da casa do bem, teríamos falado com muita propriedade.

Protarco — É também o que eu penso.

Sócrates — Qual diremos que seja o elemento mais precioso de nossa mistura, causa de tornar-se semelhante constituição desejada por todos? Depois de o descobrirmos, decidiremos se sua presença no todo universal tem mais afinidade natural e parentesco com o prazer ou com a inteligência.

d *Protarco* — Certo; isso será de muita utilidade para nossa decisão.

Sócrates — Em qualquer mistura, não é difícil apontar a causa que a deixa excelente ou sem valor.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não há quem o não saiba.

Protarco — De que se trata?

Sócrates — É que, se em qualquer mistura faltar medida e proporção na natureza de seus componentes, fatalmente se arruinarão seus elementos e

e ela própria. Deixará de ser uma mistura regular, para transformar-se num amontoado heterogêneo,

que será sempre um verdadeiro mal para seus possuidores.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Agora, tornou a escapar-nos a essência do bem, para asilar-se na natureza do belo. Pois é na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como também declaramos que a verdade entrava nessa mistura.

Protarco — Certo.

Sócrates — Assim, no caso de não podermos apanhar o bem por meio de uma única idéia, recor- **65 a** ramos a três: a da beleza, a da proporção e a da verdade, para declarar que todas elas, reunidas, podem ser consideradas, verdadeiramente, como a causa única do que há na mistura, a qual passará a ser boa pelo fato de todas o serem.

Protarco — É muito justo.

XLI — *Sócrates* — E agora, Protarco, não há quem não possa julgar com competência acerca do prazer e da sabedoria, para dizer-nos qual dos dois **b** é parente mais chegado do soberano bem e mais estimado pelos homens e pelos deuses.

Protarco — Não há dúvida; mas o melhor será levarmos a discussão até o fim.

Sócrates — Então, consideremos em separado aquelas três coisas, em relação com o prazer e a inteligência, para sabermos a qual dos dois atribuiremos cada uma delas, segundo o maior ou menor grau de parentesco.

Protarco — Referes-te à beleza, à verdade e à simetria?

Sócrates — Certo. Assim, Protarco, toma primeiro a verdade e, segurando-a fortemente, passa em **c** revista a inteligência, a verdade e o prazer, e depois de os considerares com calma, responde a ti mesmo qual dos dois, o prazer ou a inteligência, apresenta mais afinidade com a verdade.

Protarco — Para que perdermos tempo? A meu ver, a diferença é enorme. Não há coisa mais fútil do que o prazer, já sendo voz corrente dos provérbios que nos prazeres do amor, considerados os maiores, o próprio perjuro encontra graça junto dos deuses, por serem os prazeres, à maneira de crianças, quase

d destituídos de inteligência. Porém a inteligência, se não for a mesma coisa que a verdade, é o que mais dela se aproxima.

Sócrates — Ao depois, faze a mesma coisa com a medida e declara qual participa dela em grau maior: o prazer ou a sabedoria.

Protarco — Esse novo problema também é fácil de resolver. A meu parecer, na natureza nada há tão imoderado como o prazer e as grandes alegrias, nem mais equilibrado do que a inteligência e o conhecimento.

e *Sócrates* — Ótima conclusão. Vejamos agora o terceiro caso. Afirmaremos que a inteligência participa da beleza em grau maior do que o gênero do prazer, para que possamos considerá-la mais bela do que este, ou será o contrário disso?

Protarco — Porém ninguém, Sócrates, em nenhum tempo, nem em sonhos nem acordado, viu ou imaginou de algum jeito a inteligência ou a sabedoria como sendo ou tendo sido ou podendo tornar-se feia.

Sócrates — Certo.

Protarco — E o contrário disso: quando vemos alguém, seja quem for, entregar-se aos prazeres, sobretudo os maiores, e notamos o ridículo e a ver-

66 a gonha daí decorrentes, nós mesmos nos acanhamos e o escondemos quanto possível da vista dos outros, só confiando à noite deleites dessa natureza, como se a luz não devesse presenciá-los.

Sócrates — Então, Protarco, proclamarás a todos, por meio de mensageiros, ou de viva voz para os presentes, que o prazer não é o primeiro dos bens, nem mesmo o segundo, mas que o primeiro é a medida e o que for moderado e oportuno, e o mais a que possamos atribuir qualidades semelhantes concedidas pela natureza.

Protarco — É o que será lícito concluir do que dissemos antes.

b *Sócrates* — O segundo bem é a proporção, o belo, o perfeito, o suficiente e tudo o que faz parte da mesma família.

Protarco — Pelo menos, assim parece.

Sócrates — E agora, sendo eu bom adivinho, se atribuíres o terceiro lugar à inteligência e à sabedoria, não te afastarás muito da verdade.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E no quarto lugar, não poremos o que declaramos só pertencer à alma: os conhecimentos, as artes e as chamadas opiniões verdadeiras? c Por virem depois da terceira classe, formam a quarta, dado que sejam, realmente, mais afins ao bem do que o prazer.

Protarco — É possível.

Sócrates — A quinta classe abrange os prazeres que definimos como isentos de dor e denominamos prazeres puros da própria alma, acompanhantes dos conhecimentos ou das sensações.

Protarco — É possível.

Sócrates — E agora, como diz Orfeu,

Arrematai vosso canto sublime na sexta linhagem.

Parece que nosso discurso também chega ao fim no d sexto julgamento. Só nos resta coroar tudo o que expusemos até aqui.

Protarco — É como devemos proceder.

XLII — *Sócrates* — Neste ponto façamos nossa terceira libação a Zeus salvador, com a recapitulação e o testemunho de nosso próprio discurso.

Protarco — Que discurso?

Sócrates — Filebo afirmou que o bem não era mais do que o prazer em todas as suas manifestações.

Protarco — Pelo que vejo, Sócrates, tua recente afirmativa equivale a dizer que precisamos recomeçar a discussão pela terceira vez.

Sócrates — Isso mesmo; mas escuta o que e segue. Como tivesse presente tudo o que acabara de expor e me achasse desgostoso não apenas da doutrina de Filebo, como da de muitos outros, afirmei que a inteligência era um bem muito melhor e importante para a vida humana do que o prazer.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — No entanto, por suspeitar que havia muitos outros bens, acrescentei que se chegássemos a encontrar algum melhor do que esses dois, bater-nos-íamos pela conquista do segundo lugar, a favor da inteligência, com o que o prazer o perderia.

67 a *Protarco* — Sim, afirmaste isso mesmo.

Sócrates — Depois, apresentamos provas mais do que satisfatórias de que nenhum dos dois era suficiente.

Protarco — Exatíssimo.

Sócrates — Assim, nosso discurso demonstrou à saciedade que não se justificava a pretensão do prazer nem da inteligência de serem o bem absoluto, visto carecerem ambos de autonomia e se revelarem insuficientes e imperfeitos.

Protarco — É muito justo.

Sócrates — Mas, havendo aparecido um terceiro competidor, de mais valia que ambos, a inteligência se nos revelou mil vezes mais próxima da essência do vencedor e com ela aparentada, do que o prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, de acordo com o julgamento de nosso discurso, só tocou o quinto lugar ao poder do prazer.

Protarco — Parece.

b *Sócrates* — E de forma alguma o primeiro, ainda mesmo que todos os bois e os cavalos e todos os animais do mundo o reclamassem para si, por só andarem todos eles empós do prazer. Os que confiam neles, como os adivinhos nos pássaros, ou seja, a maioria dos homens, acham que os prazeres são o que a vida nos oferece de melhor, considerando testemunho de muito mais valor os instintos animais do que as razões divinas de muita musa filosófica.

Protarco — O que todos nós, Sócrates, declaramos é que demonstraste admiravelmente bem essa verdade.

Sócrates — Então, dispensai-me agora mesmo.

Protarco — Ainda falta uma coisinha de nada. Estou certo de que não vais cansar-te antes de nós; eu mesmo me incumbirei de lembrar-te esse restinho.

5º lugar dos prazeres